المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة أم القرى

كلية الدعوة وأصول الدين

قسم العقيدة



نصر أبو زيد
ومنهجه في التعامل مع التراث

دراسة تحليلية نقدية

رسالة علمية مقدّمة لنيل درجة العالِمية العالية (الدكتوراه) في العقيدة

إعداد الطالب:

إبراهيم بن محمد أبو هادي

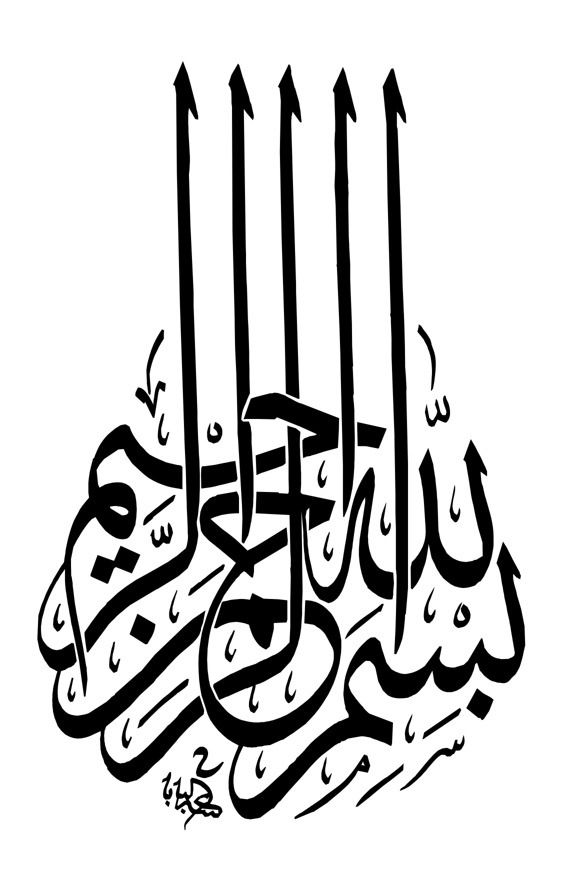
الرقم الجامعي (٤٢٨٧٠٠٥٧)

إشراف فضيلة الشيخ:

أ.د/ عبدالله بن محمد القرني

العام الجامعي

١٤٣٢/ ١٤٣٣هـ


بسم الله الرحمن الرحيم

ملخص الرسالة

تدور فكرة الرسالة على موقف نصر أبو زيد من التراث وكيفية تعامله معه، والمقصود بالتراث بالدرجة الأولى القرآن الكريم والسنة النبوية ثم شروحات العلماء لهما بالدرجة الثانية؛ حيث يعتمد نصر أبو زيد في رؤيته للتراث وحكمه عليه على خلفياته الفكرية التأسيسية من خلال طرح المعتزلة والمتصوفة مركزا على النص القرآني في جانبه اللغوي وعلاقته بالإنسان باعتباره المقصود بالخطاب من جهة والمشكل له من جهة أخرى،وذلك بحكم ثقافة الإنسان وبيئته التي ترتبط بالنص في تنزيله.

ويعتمد نصر زيد في موقفه من التراث على منهج تأويلي استفاده بداية من المعتزلة والمتصوفة لكنه طبقه على القرآن الكريم بشكل واضح من خلال المناهج الغربية التي اهتمت بفلسفة التأويل.

فتبنى فكرة الهرمنيوطيقا مستفيدا من نظرية السيميولوجيا في علاقتها باللفظ والمعنى لينفذ إلى تأويل النص معتمدا في هذا الفهم على مبدأ أثير عنده وهو مبدأ "تاريخية النصوص" الذي يعتمد من وجهة نظره على إنجازات العلوم اللغوية التي لا تلغي من حساباتها الإنسان ومدى أهميته كركن في عملية التأويل والفهم والإنتاج، مما أوقعه في مأزق تجاه مرجعية النص القرآني هل هو الله عز وجل أم الإنسان، لينتهي إلى رأي غير واضح ولا دقيق بل متناقض ومرتبك.

ويرى أبو زيد أن المنهج الذي يجب أن يسلكه المرء في فهم القرآن ليس منهج الاتباع ولكنه منهج الشك والمراجعة وإعادة النظر، لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد.

وينتهي أبو زيد إلى أن منهج الإسلام يقوم على التعددية لأن الخطاب الإلهي في نظره ينطوي على تعددية تجعله مفتوحا لآفاق التأويل والفهم، ولما يتمتع به النص من خصوبة لغوية فهو بالتالي نص قابل للقراءة والتأويل مما يجعل أبو زيد من المنتمين للمذهب التفكيكي الذي ينتهي إلى القول بلا نهائية المعنى، وهو ما أكده بقبوله لجميع الأديان على طريقة المتصوف ابن عربي.

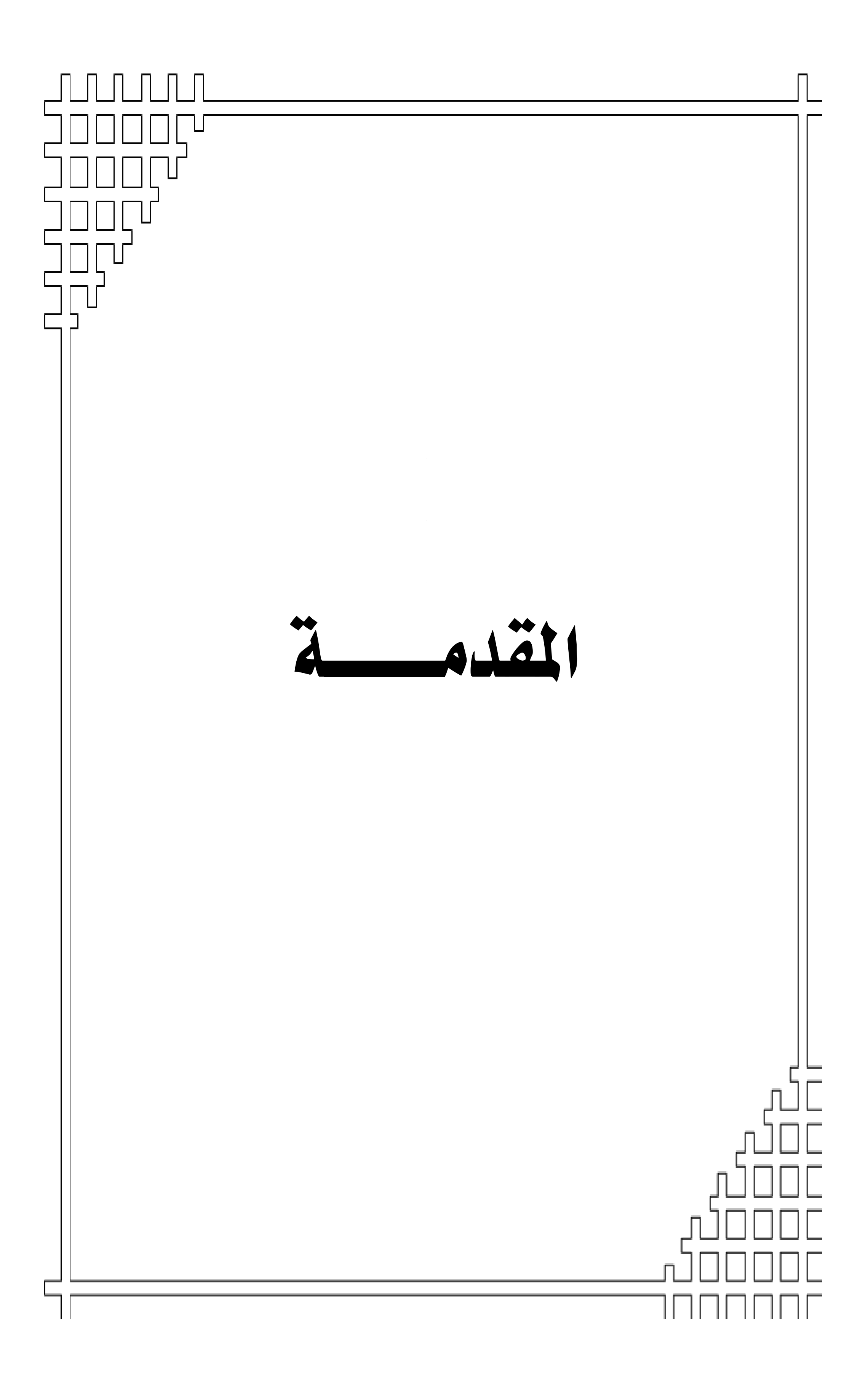
الطالب	المشرف
إبراهيم بن محمد أبو هادي	د/ عبدالله بن محمد القرني



Abstract of Thesis

====





المقدمة

المقدمـــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله الأمين، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين. وبعد:

بين القطيعة مع التراث والاتصال به تأرجح عدد من المفكرين الذين اهتموا بنقد التراث في محاولاتهم للحاق بركب التحضر الذي تمثله الدول الصناعية خصوصا الغربية منها، فحين نادى البعض بالاعتماد على الفكر الغربي كأساس منهجي علمي، نجد أن هناك من كان ينادي بالاستفادة من التراث العربي الإسلامي واستثماره باعتباره الأساس العلمي الذي يحافظ على الهوية ويتمسك بالأصول، وكان هدف الفريقين الانتقال بالوضع العربي من مرحلة الجمود التي يعيشها إلى مرحلة الفاعلية والإنتاج والمعاصرة.

إن المتتبع لنتاج هؤلاء المفكرين في تعاملهم مع التراث الديني يجد أنهم يتشابهون في جعل التراث مادة تحتاج لتطوير وتعديل بما يوافق الواقع، وفي القول بتاريخية النصوص الدينية، ولكنهم يختلفون في الطريقة التي يقررون بها هذا المنهج، فنجد الجابري يدرس التراث من وجهة عقلانية وذلك بإعادة قراءة التراث من جديد، وعدم قبوله كنص مسلم به بل إخضاعه للنقد والدراسة والتحليل، في المقابل يقوم مشروع أركون على إعادة استيعاب الذات العربية وجعلها أساس الدراسة، فيما يقوم نصر أبو زيد بخطوة مختلفة عن الجابري وأركون إذ يعتمد على التراث الديني في أطروحاته التأسيسية ولكن من خلال منهج تأويلي يقف على المنتج العربي استمدادا ولكنه يتباين معه في المنطلق والإجراء والهدف.

إن ما طرحه هؤلاء المفكرون من أن الحضارة الغربية ليست إلا جزءا من الحضارة التراكمية الإنسانية التي يجب التشارك فيها باعتبارنا جزءا لا ينفك عنها، يجعلهم ينادون بالاستفادة منها وفق ما يخدم تطلعات ورؤى الإنسان.

ولعل نصر أبو زيد من أبرز الذين حاولوا تطويع الأفكار والنظريات الغربية بما يتلاءم في وجهة نظره واحتياجات ثقافتنا العربية وموروثاتنا الدينية، فقد قام بعمل تشكيل هلامي يجمع بين الموروث الفكري الإسلامي وبين النظرية الغربية، لينتج بناء على منهجه التأويلي مادة تتزيا من الخارج بلباس النصوص الدينية العقدية الإسلامية الصرفة ولكن حقيقتها من الداخل متعددة الألوان والأشكال بقدر تعدد النظريات الغربية التي اعتمدها ونادى بها وحاول تطويع النص من خلال التأويل كي توافقها وتؤيدها.

من هنا كان لا بد من الكشف عن هذا المنهج التأويلي الذي فتن به كثير من الدارسين في العالم العربي والإسلامي وعدوه المرحلة التجديدية الحقيقية لهذا الدين، لأنه في نظر مؤسسه يعتمد على التراث الإسلامي وفق فهم حر وعادل وعقلاني لا تقيده النصوص في صورتها الجامدة، خصوصا وأن هذه النصوص في نظره تعرضت لكثير من التغيير المعرفي بسبب إضفاء القداسة على النصوص الشارحة لها، لذلك نادى أبو زيد بنزع القداسة عن نصوص التراث لأنه يرى أن هذا الفهم الأيديولوجي يشكل عائقا أمام الفهم الصحيح، وبناء على هذا فرق أبو زيد بين النصوص الأساسية الإلهية والنصوص الثانوية الإنسانية، وفق مبدأ التاريخية، وبدأ بنسف القواعد التي اعتمد عليها السلف في فهم نصوص الكتاب والسنة وأول ما بدأ به القرآن الكريم نفسه حين تبنى إعادة طرح مسألة القول بخلق القرآن لينتهي إلى أن القرآن إنما هو خطاب إلهي قابل للتحليل وفقا للمناهج العلمية الغربية، لأنه تجسد باللغة الإنسانية "العربية"، وبالتالي فهو نص تاريخي له وجوده الفعلي في الزمان والمكان، وليس القارئ المعاصر بناء على هذا ملزم أن يفهم القرآن وفق الفهم القديم ولكن يجب عليه أن يفهمه فهما معاصرا يتناسب والواقع الذي يعيش فيه.

ليس هذا فقط ما يجعل للبحث قيمته وأهميته، ولكن قيمة البحث أيضا تنبع من كون الطرح الذي قام عليه أساس فكرة أبو زيد لا يعلن الانتماء للمناهج الغربية ولا يصرح بها، مما يجعل القارئ غير المختص يعتبر ما يطالعه لا يتجاوز أطروحات بعض

الإصلاحيين الذين يفكرون من داخل دائرة التراث الإسلامي، وهذا يحمل الباحث مسؤولية الكشف عن الأصول والجذور الفلسفية التي اعتمد عليها أبو زيد في مشروعه التأويلي، ومدى تماهيه مع النظريات الغربية التي تعاملت مع النص بشكل عام.

خطة البحث:

وقد اقتضت خطة البحث أن يكون في مقدمة ومدخل وبابين وخاتمة على النحو التالي:

المقدمة وقد بينت فيها أهمية البحث وتقسيمه

ثم التمهيد؛ وكان عبارة عن لمحة عامة عن مشروع قراءة التراث وتعدد الاتجاهات فيه.

مدخل: التعريف بنصر حامد أبو زيد.

الباب الأول: القراءة التأويلية(منهج نصر أبو زيد وآلياته)

وفيه فصلان:

الفصل الأول: منهج نصر أبو زيد في الإقناع بالقراءة التأويلية.

ويحتوي على مدخل وثلاثة مباحث كالتالي:

المبحث الأول: إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية من خلال فعل المتقدمين.

المبحث الثاني: التقرير بأن التأويل يجعل النص حيا.

المبحث الثالث: الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير.

الفصل الثاني: منهج نصر أبو زيد وآلياته في القراءة التأويلية.

ويحتوي على مدخل وأربعة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: الظاهر وعلاقته بالقراءة التأويلية.

المبحث الثاني: توظيف المنهج الاعتزالي في القراءة التأويلية.

المبحث الثالث: الذوق الصوفي وعلاقته بالتأويل.

المبحث الرابع: علاقة نصر أبو زيد بالهرمنيوطيقا.

أما **الباب الثاني** فيتحدث عن موقف نصر أبو زيد من مناهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة ويحتوي على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم.

الفصل الثاني: موقف نصر أبو زيد من السنة النبوية.

الفصل الثالث: موقف نصر أبو زيد من الاجتهاد.

وأخيرا انتهيت إلى **خاتمة** اشتملت على أهم النتائج والتوصيات، وذيلت البحث بفهرس للآيات والأحاديث الواردة في البحث، والأعلام المترجم لهم والمصطلحات وأخيرا فهرس للمراجع التي استفدت منها في تدوين البحث وختمت بفهرس للموضوعات.

وقد سلكت في البحث طريق الكتابة التحليلية النقدية، فوقفت على طريقة بناء نصر أبو زيد لفكرته وقمت بتوضيحها وتحليلها ومن ثم تفكيكها وإعادتها لأصولها الفكرية التي استمدت منها وأخيرا نقدها فلسفيا ودينيا بما يكفي لبيان تهافتها وتناقضها مع نفسها وضعفها، إما من الناحية الفلسفية أو الشرعية.

وقد عاملت اسم (أبو زيد) معاملة اسم العلم فألزمته حالة الرفع في سائر البحث، وقمت بترجمة الأعلام والمصطلحات التي وردت في البحث مما له تأثير في فهم المعنى بما يغني القارئ عن مراجعة معانيها في المعاجم الفلسفية ومعاجم الأعلام، وكثيرا ما راوحت في أسماء الأعلام والمصطلحات والنظريات - بما لا يوقع في اللبس - بين اختلافاتها اللفظية الخاضعة للاختلاف في التعريب؛ فاستخدمتها بأكثر

من لفظ ليتبين للقارئ تعدد الاستخدامات اللفظية مع الاتحاد في المعنى والقصد.

ولأن البحث في (منهج نصر أبو زيد في التعامل مع التراث) موضوع جديد لم يسبق أن طرح بهذا الاستقصاء والجمع فقد حاولت أن يكون البحث شاملا لكل الأفكار التي تبناها أبو زيد دون إهمال لبعضها لما تضفيه هذه الأفكار من تصور شمولي لمشروع أبو زيد التأويلي، ولأن كل الكتابات التي سبق وأن اهتمت بهذا الموضوع لا تخرج عن أحد نمطين:

الأول: كتابات غير متخصصة تحركها الغيرة على الدين دون دراسة منهجية موضوعية، حيث ركزت على (أبو زيد) في الاعتبار الشخصي، دون الاهتمام بالفكرة ذاتها من حيث جذورها وتطبيقاتها.

الثاني: كتابات متخصصة ولكنها في حكم النادر؛ وهي عبارة عن مقالات متناثرة، ركزت على بعض الجوانب في مشروع أبو زيد بصورة مقتضبة، أو اهتمت ببعض كتبه التي ألفها في وقت مبكر ككتاب مفهوم النص، دون مراعاة لتطور فكر أبو زيد وتغيره.

ومن المهم هنا أن ألمح لبعض الصعوبات التي واجهت الباحث في إعداد هذا البحث ومن أبرزها أن نصر أبو زيد لا يصرح في كتاباته نهائيا عن المرجعية التي يتحرك من خلالها في صياغة مشروعه التأويلي فهو نادرا ما يستقل بفكرة من بنات فكره، بل جل أفكاره مستفادة من أطروحات مفكرين غربيين قدامى ومعاصرين، مما جعل الباحث يعود للنتاج الفلسفي الغربي المهتم بعلم اللغة ونقدها؛ ليبحث عن نصر أبو زيد في ثناياها، ويجعل الأمر أكثر صعوبة حين يعمد أبو زيد إلى هذه الأفكار ويقوم بتحويرها وتحريفها وفق ما يناسب مشروعه، فتصبح الفكرة الغربية المستمدة مشوهة وغير دقيقة مما يستلزم بيان سبب هذا التحوير والهدف الذي يسعى أبو زيد إلى تحقيقه من ورائه.

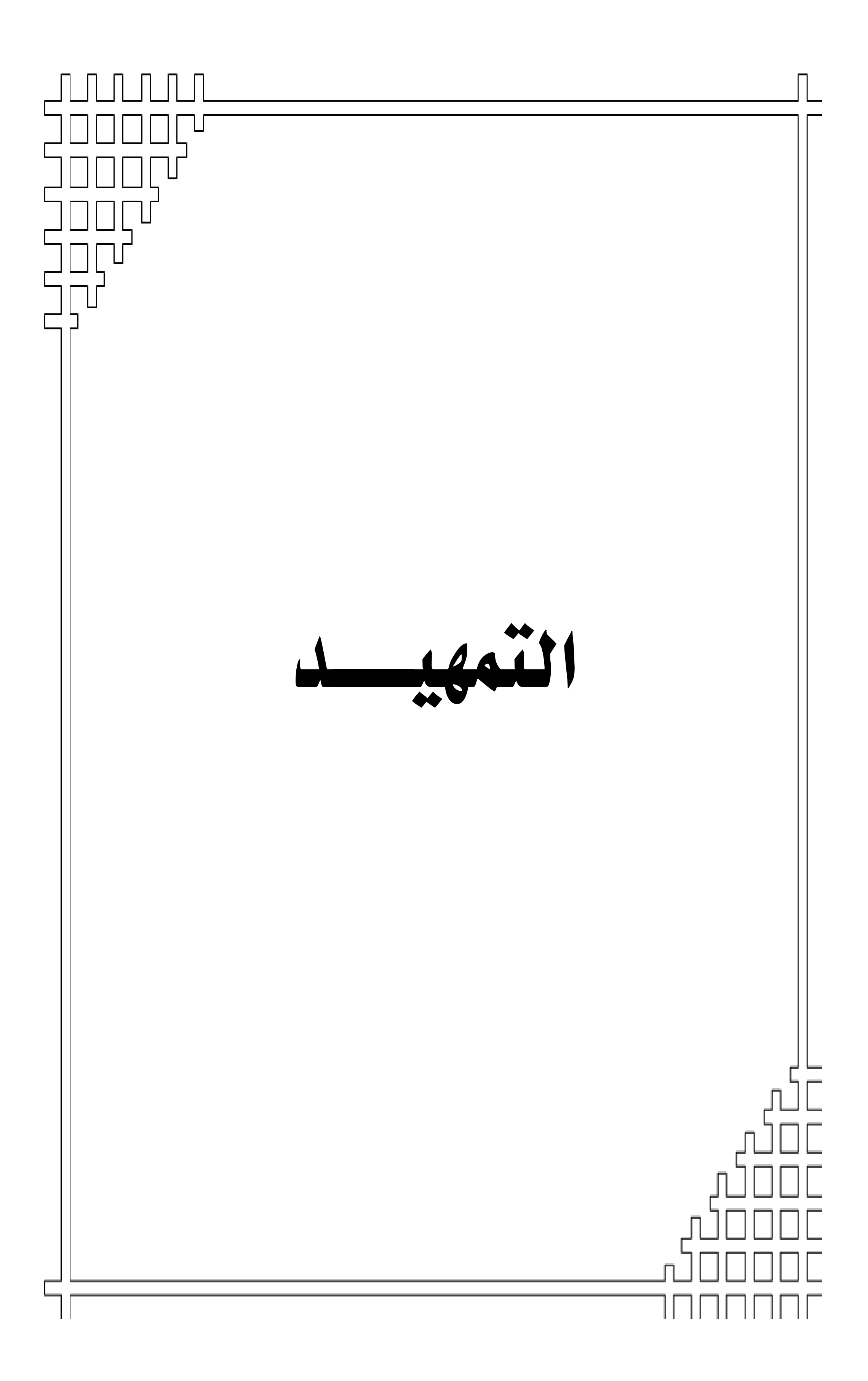
ختاما وبعد إتمام هذا البحث فإنه لولا فضل الله وحده لما تمكن الباحث من إنجاز هذا العمل المضني،

إذا لم يكن عون من الله للفتى ❊❊ فأول ما يقضي عليه اجتهاده.

ومن الواجب هنا على أهل المروءة أن يعترفوا بالفضل لأهله وصاحب الفضل بعد الله في أن يخرج البحث بهذه الصورة هو أستاذي وشيخي فضيلة الدكتور عبد الله بن محمد القرني الذي فتح لي آفاق القراءة والدرس منذ أن كنت طالبا بين يديه في مرحلة الدراسة المنهجية، ثم أتم عليّ هذا الفضل بأن منحني علمه ووقته وجهده وصبره في مرحلة البحث؛ فكان -حفظه الله- الصخرة التي تحطمت عليها مدلهمات البحث وإشكالاته، والمحفز الذي منحني القوة على المطالعة والتنقيب، وقبل هذا (الإنسان) الذي يشعر بك ويتفهم حاجتك فكان نعم الأستاذ والمربي والصديق.

وأخيرا اسأل الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه الكريم، وأن أكون قد وفقت في تقديم ما يستحق أن يطالعه طلاب العلم المختصين في دراسة العقيدة والمذاهب المعاصرة، والله من وراء القصد.

الباحث: إبراهيم بن محمد أبو هادي النعمي



التمهيـــد

التمهيــــد

إن التأخر التاريخي الذي تمر به الأمة العربية على مستوى الوقائع الاجتماعية والثقافية والسياسية؛ حرك عددا من المفكرين للتعامل مع النص القرآني قراءة وتأويلا ودراسة من أجل تحقيق حداثة إسلامية، تعتمد على التراث وتستشرف المستقبل من خلاله، وقد تعددت هذه القراءات بحسب تعدد مستويات التفكير والأهداف ومساحة الحرية التي ينتمي لها كل مفكر أو كل مشروع حداثي.

ومما لاشك فيه أن الأحداث التاريخية الكبيرة التي تتعرض لها أي أمة من الأمم؛ تؤثر في نتاجها الثقافي وعلاقتها مع غيرها من الأمم بثقافاتها المختلفة، ومن المناسب هنا أن نشير إلى ثلاثة من الأحداث المهمة التي مرت بها الثقافة العربية الإسلامية وكان لها أثرها البارز أو سيكون.

الأول: هزيمة حزيران أو ما يسمى بالنكسة وقلق سؤال النهضة وتغيير الواقع، وهي مرحلة كان المفكر العربي يقوم فيها بدور التابع والمتلقي من ثقافات يشعر بأنها أقوى وأقدر منه على التعامل مع ظروف الحياة.

والثاني: مؤامرة أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تبعه من محاولة فكرية من قبل المفكر الإسلامي لإقناع الغرب بأن الإسلام لا ينتمي لهذه الممارسات، وهي مرحلة أيضا كانت لا تقوم بغير دور المتهم الذي يحاول إقناع الآخرين بأنه بريء من التهم التي توجهت إليه.

وأخيرا: ما يسمى الآن بالربيع العربي أو الثورات العربية. وما يمكن أن تضفيه على النتاج الفكري من رؤى جديدة خصوصا وأن هذه المرحلة الأخيرة بدا فيه المفكر العربي في الإعلام وهو يتحدث بلغة أكثر ثقة يستمدها من واقع التغيير الذي أحدثه ولو ظاهريا في علاقته مع الواقع.

إن إشكالية النهضة عند المفكر العربي والسعي لإيجاد مكان على خارطة التنوير جعلته يحاول أن يقدم بعض القراءات الإصلاحية المتعلقة بالنص قراءة وتأويلا، لكن

هذه القراءات الإصلاحية لم تكن على مستوى واحد من الالتزام بالأصل فحين نجد بعض المفكرين يقدم مشروعه الإصلاحي من داخل دائرة التراث الإسلامي الذي منحه مساحة واسعة تمكنه من استثمار مقاصد النص عن طريق الاجتهاد الذي لا يجافي النص ولا يخرج عليه، نجد بعض الدعوات التجديدية قامت على تأطير النص الديني وتحجيمه وسجنه في لحظة تاريخية محددة، ومن ثم جردته من قداسته، وشككت في مصدره ووثوقيته، بل تعاملت معه وفق مناهج التأويل الحديثة في العلوم الإنسانية باعتباره نصا لغويا مثل غيره من النصوص يخضع لآليات التفكيك والنقد والإهمال أيضا.

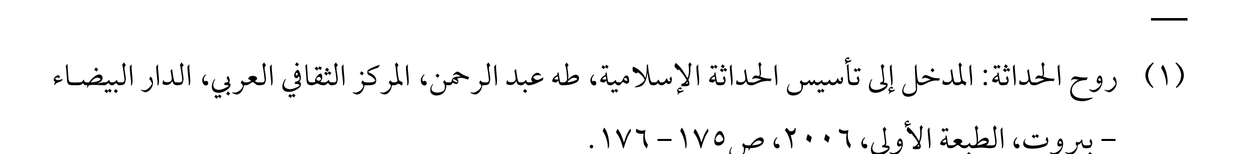
إننا نؤمن بضرورة التغيير للأفضل والتجديد وأهمية مواكبة العصر. كما نؤمن بأهمية عدم الخروج عن الحق وضرورة الاتباع للشرع والتمسك بالقيم، والموضوعية في القراءة.

وفي الوقت نفسه نرد الدعوات التجديدية التي تتعامل مع النص الديني بهذا الإقصاء ذلك لأن هذه الدعوات تعتمد على النتاج الغربي في حل أزمة الفكر الإسلامي، مما يجعل هناك قطيعة بين المفكر والتراث الذي يزعم بأنه ينتمي إليه ويحاول تجديده.

يقول طه عبد الرحمن"«إننا نجد بين أيدينا قراءاتٍ للقرآن ينسبها أصحابها إلى الحداثة، لكنَّها ليست تطبيقًا مباشرًا لروح الحداثة، وإنما تقليدًا لتطبيقٍ سابقٍ، وهو التَّطبيق الغربيّ المتمثل في "واقع الحداثة"، ومعلوم أن هذا التَّطبيق الأخير أراد له أهله أن يبقى قاطعًا صلته بأسباب الماضي وآثاره لما طُبِع في ذاكرتهم من أشكال التَّخلف التي عانوها في القُرُون الوسطى، حتى أنهم أصبحوا يفرُّون من كلِّ ماضٍ، ولو كان ماضيهم القريب فرارهم من موتهم رغم أن هذه الحال لا تنطبق على ذاكرة المسلمين، لأنّ هذه القرون كانت تشهد على تحضُّرهم، ولو أنهم انحدروا بعدها، فقد أبى بعض الدَّارسين إلاَّ أن يَبْنُوا على أن الأمَّة المسلمة ينبغي أن تحذو في علاقتها بتراثها وتاريخها

حذو الغرب في علاقته بتراثه وتاريخه، فجاءوا بقراءاتٍ للقرآن تقطع صلتها بالتَّفاسير السَّابقة، طامعين في أن يفتحوا عهدًا تفسيريًّا جديدًا، ولئنْ سلّمنا بأن هذه القراءات تتضمَّن عناصر من الابتكار، فلا نسلِّم بأن هذا الابتكار إبداعٌ حقيقيٌّ، لأنّ من شأن الإبداع الحقيقيّ أن يكون موصولاً، وهذا إبداعٌ مفصولٌ، إذ قطع صلته بتراثه، تقليدًا للغير، لا اجتهادًا من الذَّات، وكلّ إبداعٍ هذا وصفه لا يكون إلا بدعة"[(١)].

إن القراءات التأويلية التي تتسم بهذه القطيعة تعتمد على الجانب النقدي التقويضي لا على الجانب الاعتقادي الإيماني وهذا قاسم مشترك بين قراءات محمد أركون، وعبد المجيد الشرفي، ونصر أبو زيد، وطيب التيزيني، وغيرهم ممن غالى في استخدام المناهج الغربية الحديثة ليتعاملوا بها مع النص القرآني، مما جعلهم لا يستطيعون الفكاك من استدعاء المنهج التاريخي بكل خلفياته الغربية التي تجعل النص الديني مجردا من كل معاني القداسة والتشريع والحكم كما سيأتي معنا خلال هذا البحث بإذن الله.



(١) روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص١٧٥ - ١٧٦.

التعريف بالدكتور نصر حامد أبو زيد

إن من يريد أن يتحدث عن ترجمة للدكتور نصر حامد أبو زيد، إما أن يتناولها من جهة حديثه هو عن نفسه، أو من خلال حديث الآخرين عنه، وهذا ما ستجده في كتابات من كتب عن نصر أبو زيد أو ترجم له، ولكني سأسلك في ترجمته طريقة مختلفة، تبدأ منه هو كإنسان شكلته ثقافة معينة وصداقات وزملاء أكاديميون وقراءات متنوعة مرورا "بمرحلة الصراع" الذي جعل نصر أبو زيد على قائمة المفكرين المبرزين في مشروع النهضة وحضوراً في ذهن المتلقي العربي، وصولاً إلى نصر أبو زيد في نسخته الأخيرة - إن صح التعبير- نصر أبو زيد صاحب المشروع التأويلي؛ وهي سيرة استمرت أكثر من خمسة وستين عاما قضاها أبو زيد بين مصر وهولندا، بين الوطن والمنفى.

ولد نصر أبو زيد في عام ١٩٤٣م، أي في سياق الحرب العالمية الثانية، ونما في فترة انتهاء الملكية وإعلان الجمهورية في مصر عام ١٩٥٢م وثورة يوليو التي طرب لها الشارع المصري حينذاك، وفترة توقيع اتفاق الجلاء، وطرد المستعمر الانجليزي وتأميم قناة السويس، وجملة من الانتصارات التي عاشتها مصر، إذا استثنينا أزمة "الإخوان المسلمين" وما ألقته بظلالها في الضمير الإنساني حينذاك؛ وقد كان أبو زيد أحد الصبية الذين ينتمون لمنهج الإخوان المسلمين بحكم وجود الجمعيات الإخوانية في القرى والتي كانت تشارك المجتمع مشاكله وهمومه، وأكثر تعاطفاً معهم وهو شاب في فترة الاعتقالات التي تعرض لها الإخوان المسلمون في عام ١٩٦٤م والتي تلتها النكسة وهزيمة حزيران في عام ١٩٦٧م.

وكعادة أطفال الريف في طريقة التعليم درج الطفل نصر حامد كغيره على تعلم القراءة، والكتابة، وتعلم الحساب، ثم حفظ القرآن الكريم في وقت مبكر من عمره وهو لم يتجاوز التاسعة، تمهيدا للالتحاق بالأزهر كأمنية يحلم بها الآباء لأبنائهم.

لكن الوضع المادي الذي كانت ترزح تحته أسرة نصر أبو زيد غيّر مسار هذا التفكير وهذا الأمل ليلتحق أبو زيد بالتعليم المدني العادي، ثم التعليم الفني الثانوي الصناعي بعد أن توفي والده ليصبح الشاب نصر أبو زيد هو العائل الجديد لهذه الأسرة الفقيرة، بعد أن حصل على دبلوم الثانوية الصناعية - قسم اللاسلكي - عام ١٩٦٠م. ولكن أبو زيد أتم دراسته الثانوية - منازل - ليلتحق بعد ذلك بقسم اللغة العربية في كلية الآداب في جامعة القاهرة، [(١)] ليبدأ في تشكيل فكره خصوصا في المجال الأدبي من خلال قراءاته للروايات بدءا بترجمات المنفلوطي وانتهاءً بروايات نجيب محفوظ، ثم التعرف على العقاد وطه حسين من خلال أعمالهما الإبداعية أولاً ثم الفكرية ثانياً، والتعرف على الشيخ محمد الغزالي وسيد قطب، ومحمد قطب، معلنا عن إعجابه بكتابات سيد قطب، وعلى وجه الخصوص في كتابيه "العدالة الاجتماعية في الإسلام" و"معركة الإسلام والرأسمالية" وكانت هذه نقطة الاهتمام بالتيار الديني [(٢)]

لم يكن نصر أبو زيد في يوم من الأيام عضوا ناشطاً في أي حزب سياسي من الأحزاب القائمة في الحياة المصرية، والتي بدا ظهورها في منتصف السبعينات من القرن الميلادي الماضي تقريبا، ولكنه يقول: "وجدتني دائما أقرب من الوجهة السياسية والفكرية إلى حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، الذي بدا منبراً من منابر "الاتحاد الاشتراكي العربي" بصيغته الليبرالية ونزوعه الاشتراكي والقومي والوحدوي ومقاومته للتبعية في كل أشكالها وأنماطها. لكني لم أكن أبدا عضوا عاملا

---

(١) انظر: نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثالثة ـ ٢٠٠٨م، ص٢١٣ – ٢٢٠.

وانظر: حوار لميس حديدي مع نصر أبو زيد، موقع رواق نصر أبو زيد، http://rowaqnasrabuzaid.wordpress.com/ نقلا عن برنامج (اتكلم) التلفزيوني، يوم ٣٠/ ٦/ ٢٠٠٨م. وانظر: حوار محمد علي الزين، موقع رواق نصر أبو زيد، وأصل الحوار إذاعي في قناة العربية، يوم الأحد، بتاريخ ٢١/ مايو/ ٢٠٠٦م.

(٢) انظر: نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص٢٢٣.

بالمعنى الحزبي، وإن شاركت في كثير من الندوات والأنشطة الثقافية، وما أزال أحرص على هذه المشاركة"[(١)]

وبعد أن استوى أبو زيد في الجامعة وكان حينها مهتما بالأدب أثاره (منهج التحليل الأدبي للقرآن) الذي طرحه (سيد قطب) في كتابيه (مشاهد يوم القيامة)، و(التصوير الفني في القرآن) والتساؤل الذي أثاره (محمد قطب) في كتابه (منهج الفن الإسلامي). ووجد هذا المنهج مطروحا في الجامعة من قبل (أمين الخولي) [(٢)] الذي رأى أن دراسة القرآن عن طريق التحليل الأدبي أسبق من أي دراسة، وتابعه على ذلك (شكري عياد) [(٣)] و(محمد أحمد خلف الله).[(٤)] وهذا المنهج يعده نصر أبو زيد هو المنهج الذي اتبعه وتأثر به ويعتبر نفسه امتدادا لهؤلاء المفكرين أصحاب منهج التحليل الأدبي للقرآن الكريم. الذين تأثروا بدورهم بالمفكر محمد عبده[(٥)] "الذي

---

(١) نصر أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص٢٢٠.

(٢) أمين الخولي ولد في المنوفية عام ١٣١٣ هـ وتوفي في عام ١٣٨٥ هـ هو أديب مصري من كبار حماة اللغة العربية له (البلاغة العربية)، و(كناش في الفلسفة)، و(المجددون في الإسلام)، و(من هدي الرسول)، له ترجمة في الأعلام للزركلي (٢/ ١٦).

(٣) شكري محمد عياد، ولد عام١٩٢١م وتوفي عام ١٩٩٩م سعى إلى تأسيس "نظرية نقدية عربية ضمن محاولته دمج الأسلوبية القادمة من الغرب في البلاغة العربية القديمة للخروج بتوليفة نظرية مميزة، وتأصيل النقد الأدبي في العالم العربي على هذا الأساس. وهذه المحاولات معروفة للجميع حيث ظهرت في مجموعة من الكتب منها (مدخل إلى علم الأسلوب) ١٩٨٢م راجع سعد البازعي – بين متن النقد وهامشيه شكري عياد وقلق التأصيل – ٢٠٠٩ – العدد ٢٦ – مجلة نزوى.

(٤) محمد أحمد خلف الله، كاتب سياسي مصري يعدُّ من المنظرين الأساسيين للفكر التوفيقي بين الماركسية والقومية العربية، وله مؤلفات وبحوث عديدة، منها: (الفن القصصي في القرآن الكريم)، و(القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة،) و (القرآن والدولة) و(القرآن والثورة الثقافية)، (هكذا يبنى الإسلام) (الأسس القرآنية للتقدم)، راجع محمد المبروك – سلسلة رموز الفكر العلماني المعاصر – محمد أحمد خلف الله – فرق ومذاهب/ العدد الثاني والتسعون – صفر ١٤٣٢ هـ.

(٥) محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني: مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال التجديد، ولد ١٢٦٦هـ – ١٨٤٩م لأب تركماني الأصل، وأم مصرية ونشأ في قرية "محلة نصر" بمحافظة البحيرة. =

تكلم عن التمثيل في القرآن واعتبر أن القصص القرآني تمثيلات بما فيها قصة آدم وخروجه من الجنة... وجاء بعده طه حسين ودفع المنهج إلى الأمام في كتبه كلها... لكن في الأخص كتاب (في الشعر الجاهلي) عندما أشار إلى أن القصة القرآنية عن إبراهيم وإسماعيل ليس من الضرورة اعتبارها واقعة تاريخية... "[(١)]

يقول أبو زيد "وأنا أعتبر نفسي تواصلا مع هذا الخط، في سياق تطور النظرية الأدبية وعلم النصوص". [(٢)]

يعتقد نصر أبو زيد أنه لا يوجد تحول في طريقة تفكيره من أستاذ أكاديمي إلى رجل يفكر في تجديد الخطاب الديني وقضايا التأويل ويهتم بقراءة النص الديني، بل يعود الأمر في الاهتمام لأنه قام بدراسة قطبين مهمين في التراث الإسلامي هما القاضي عبد الجبار والذي التقى به أبو زيد عن طريق أطروحته للماجستير (الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة) ومحي الدين ابن عربي والذي التقاه في أطروحته للدكتوراه (فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي).

ومن جهة أخرى يرى أبو زيد أن التجربة التي عاشها كأي مواطن مصري في فترة الخمسينات والستينات جعلته يرى تحول المعنى الديني في المجتمع متأثرا بالسياسة والاقتصاد والموقف من العدو ومتغيرات أخرى مما جعل المرء يتساءل ما هو المعنى الديني؟ وهو السؤال الذي يقوم بين الباحث والمواطن[(٣)].

= وتوفي عام ١٣٢٣هـ له (تفسير القرآن الكريم) لم يتمه، و(رسالة التوحيد) و(الرد على هانوتو) و(رسالة الواردات)، له ترجمة في الأعلام للزركلي(٦/ ٢٥٢).

(١) حوار محمد علي الأتاسي مع نصر أبو زيد، موقع رواق نصر أبو زيد. والحوار منشور في ملحق جريدة النهار الثقافي"دمشق" ١٧/ اكتوبر/ ٢٠٠٢م.

(٢) حوار محمد علي الأتاسي مع نصر أبو زيد، موقع رواق نصر أبو زيد.

(٣) انظر: حوار لميس حديدي مع نصر أبو زيد، موقع رواق نصر أبو زيد، نقلا عن برنامج (اتكلم) التلفزيوني، يوم ٣٠/ ٦/ ٢٠٠٨م.

يقول أبو زيد "ومن هنا كتبت كتابي(مفهوم النص دراسة في علوم القرآن) من هنا بدأت أسئلتي وبدأت هذه الأسئلة تتصادم مع الإجابات الجاهزة التي تنتجها المؤسسة الدينية... "[١] وهذا الصدام في نظر أبو زيد كان له أبعاد سياسية أكثر من أن تكون له أبعاد فكرية ويضرب مثلا بكتابه (نقد الخطاب الديني) زاعما أن التحليل الديني الذي ينادي به أبو زيد في هذا الكتاب كان وراء هذه المواقف المعادية التي وصلت إلى التكفير بسبب حديثه عن توظيف الأموال، الذي شارك في الدعاية له كما يقول أبو زيد (رجال الدين) عبر الفتاوى التي نشروها في ذلك الوقت، وهي تخالف ما استقر في وعي هذا الخطاب نفسه من تحريم للتعامل مع البنوك باعتبار أنها تتعامل بالربا. [٢] وعلى أثر هذا الكتاب وكتابه الأول (مفهوم النص) اتهم نصر أبو زيد بالكفر ورفعت عليه دعوى حسبة في التفريق بينه وبين زوجته ابتهال يونس أستاذة الأدب الفرنسي في الجامعة، انتهت بخروجه من مصر إلى هولندا رافضا النطق بشهادة التوحيد في المحكمة كما يقول لأني "لم أرد التأسيس لسلطة تبحث في قلوب الناس"[٣] لكنه استهل أول محاضرة له في هولندا بالبسملة ونطق بالشهادتين معللا هذا الفعل بقوله: "كنت خائفا من أن أستقبل في أوربا باعتباري متمردا على الإسلام، وأنا لست كذلك، نطقت بالشهادتين حتى أقول لهم إذا كنتم تحتفون بي لاعتقادكم بأنني ضد الإسلام فذلك خطأ، لأنني باحث من داخل دائرة الحضارة العربية الإسلامية"[٤].

---

(١) حوار لميس حديدي مع نصر أبو زيد، نقلا عن رواق نصر أبو زيد.

(٢) انظر: نفس الحوار، رواق نصر أبو زيد.

(٣) حوار محمد شعير مع نصر أبو زيد، جريدة الأخبار "بيروت" العدد ٧٢٨، الخميس، ٢٢/ كانون الثاني/ ٢٠٠٩م.

(٤) الحوار السابق

نبذه عن أهم مؤلفات نصر حامد أبو زيد

❖ **أولا: كتاب: (الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة).** [1]

بحث تقدم به نصر أبو زيد للحصول على درجة الماجستير في قسم اللغة العربية في كلية الآداب في جامعة القاهرة، وتدور فكرة الكتاب عن نشأة الفكر الاعتزالي محاولا تفسيرها في ضوء الظروف الاجتماعية للمجتمع الإسلامي أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني الهجريين، من أجل ربط الفكر الاعتزالي بالواقع، وقد ركز أبو زيد في هذا البحث على الدلالة اللغوية، فتحدث عن العلاقة بين المعرفة والدلالة اللغوية، وعن أثر الفكر الاعتزالي في صوغ اللغة بين أنواع الدلالة العقلية، معتبرا الشروط التي وضعها المعتزلة لتكون اللغة دلالة تعد بمثابة مدخل للحديث عن المجاز عند المعتزلة، وكيف أثرت الخلافات العقائدية في العلاقة بين التأويل والمجاز،

ونصر أبو زيد وهو يبحث في الفكر المعتزلي يستحضر المذهب الأشعري من أجل عقد مقارنة بينه وبين مذهب المعتزلة، معتبرا أن المذهب الأشعري وبسبب انضوائه تحت السلطة السياسية قد قام بتحييد مذهب الاعتزال وطمس أفكاره.

ويعتبر أبو زيد المعتزلة هم أصحاب الفكر التنويري في الإسلام، وذلك لأنهم تفاعلوا مع حاجات الواقع الجديدة التي نشأت بعد زمن الوحي، وأنهم نجحوا في التأسيس لدراسة العلاقة بين القرآن الكريم والخطاب الإنساني، فقالوا بخلق القرآن وأقاموا سلطة العقل وقدموها على سلطة النقل، فأنجزوا عقلانية الوحي، كخطوة استفادت منها أوربا لاحقا وكانت بداية الطريق لحضارتهم وتقدمهم.

لقد ركز أبو زيد في هذا الكتاب على بعض المفاهيم اللغوية التي اعتبرها تمثل العلاقة بين القرآن باعتباره كلام الله وبين كلام البشر في إطار الفكر الإسلامي ومن

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، نصر أبو زيد. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة السادسة ٢٠٠٦م.

هذه المفاهيم التمثيل، والتشبيه، والمجاز، والتأويل، لينتهي في نهاية بحثه إلى أن القول بالمجاز هو الأداة الرئيسة للتأويل، وأن القرينة العقلية عند المعتزلة هي التي يعتصم بها هذا المذهب حين يعجز التحليل اللغوي عن بيان وجه التجاوز في العبارة، والدلالة العقلية عندهم أشد دلالة من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام. ويبقى المعتزلة في نظر أبو زيد هم الذين حاولوا مخلصين في رفع التناقض الظاهري بين العقل والشرع، وبين النصوص المتعارضة ظاهريا في القرآن.

❖ **ثانيا**: **كتاب (فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)**[1].

يعتقد أبو زيد أن هذه الدراسة هي تتمة للدراسة السابقة عن المجاز عند المعتزلة، باعتبار أن الدراسة السابقة توصلت إلى أن المجاز تحول إلى سلاح لرفع التناقض المتوهم بين آيات القرآن من جهة وبين القرآن وأدلة العقل من جهة أخرى، وهنا يبحث أبو زيد عن منطقة أخرى في اكتشاف العلاقة بين الفكر والنص الديني وهي (منطقة التصوف) فيكون بهذا درس الجانبين الأساسين في التراث: الجانب العقلي والجانب الذوقي.

لكن أبو زيد في هذا الكتاب ينطلق من قناعة جديدة فيما يتعلق بالنص، حيث يرى أن العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص، ولكنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل.

لقد ناقش أبو زيد في كتابه مفاهيم ابن عربي المتعلقة بالنص القرآني ودور الآيات وجوديا ومعرفيا ومفهوم اللغة بمستوياتها المتعددة باعتبارها الوسيط الذي يتجلى من خلال النص، ولقد ركز أبو زيد على فكرة الخيال عند ابن عربي باعتبار أن الوجود يماثل الخيال، وكيف فرق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه، ويرى ضرورة

(١) فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي،، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة السادسة ٢٠٠٧ م.

النفاذ من الظاهر الحسي- المتعين إلى الباطن الروحي العميق في رحلة تأويلية بطلها الإنسان.

يؤكد نصر أبو زيد في كتابه خضوع تصورات ابن عربي في كثير من المفاهيم لمعطيات النص القرآني، مستشهدا بهذا على تأكيد تصوره للعلاقة التفاعلية بين المفسر- والنص. كما ناقش قضايا التأويل، كالتنزيه والتشبيه، والمحكم والمتشابه، والجبر والاختيار، والثواب والعقاب، كنماذج تطبيقية لتأويل القرآن في فكر ابن عربي.

❖ **ثالثا**: **كتاب: (مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن)** [1].

هذا الكتاب هو الأكثر جدلا بين مؤلفات نصر أبو زيد، حيث يقرر فيه أبو زيد أن القرآن منتَج ثقافي، (بفتح التاء) تشكل في الواقع، ثم أصبح بعد ذلك منتِجا ثقافيا (بالكسر).

ويقرر أن القرآن نص لغوي، يمكن أن نصفه بأنه يمثل في الثقافة العربية نصا محوريا.

ويعد نصر أبو زيد هذه الدراسة خطوة ثالثة على طريق دراسة التراث الفكري من منظور علاقة المفسر- بالنص وجدله معه؛ فإذا كانت الدراستان السابقتان عن التأويل من وجهة عقلية أو ذوقية منصبا على الآفاق الفكرية والمعرفية التي تبدأ منها عمليات التأويل؛ فإن هذه الدراسة تركز على جانب النص ذاته، محاولة اكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة، ودوره الإيجابي في عملية التأويل كما يقول أبو زيد.

إن نصر أبو زيد وهو يبحث في مفهوم النص فإنه يبحث عن حقيقة القرآن وطبيعته بوصفه نصا لغويا، لذا فهو يتناول دراسته من الناحية الأدبية؛ لأنه كما يرى كتاب الفن العربي الأقدس فلابد أن يدرس من خلال هذه النظرة بل هي الطريقة

---

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة السابعة ٢٠٠٨م.

الوحيدة لدراسته أصلا، ولا انتماء لهذه الدراسة إلا إلى مجال الدراسات الأدبية في الوعي المعاصر.

يطبق نصر- أبو زيد منهج تحليل النصوص على القرآن الكريم وعلى السنة النبوية، لأنه يرى أن هذا المنهج هو المنهج الذي تنبع مصداقية النص من خلال دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع ضمن دائرة النصوص وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصا دالا فهو نص حقيقي.

إن هذه الدراسة هي التي أسس من خلالها أبو زيد القول بتاريخية النص القرآني، فالرسالة السماوية عنده رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية، وأهمها البناء الثقافي لذا يقوم نصر أبو زيد باستقراء المسائل التي تربط النص بالواقع، سواء الإنسان أو المحيط الثقافي والاجتماعي كالمكي والمدني والناسخ والمنسوخ وأسباب النزول، باعتبارها مفاهيم امتثل القرآن واستجاب لحركة الواقع من خلالها. فيرى مثلا تماشي النص القرآني مع تعدد لهجات المجتمع، وذلك من خلال قضية (الأحرف السبعة) فهذه استجابة للواقع من خلال التلقي الشفهي للنص مراعاة لواقع التعدد اللغوي في الجزيرة العربية.

وأخيرا يحاول نصر أن يقنع القارئ بأن مفهوم النص قد تعرض لتحويل أخرجه عن حقيقته، ويضرب نموذجا بالإمام الغزالي الذي لعب دورا خطيرا كما يرى أبو زيد في صياغة المفاهيم الأيديولوجية[1] الخاصة، حيث قام بعزل حركة النص عن الواقع

(١) الأيديولوجيا: كلمة مكونة من مقطعين (أيديو) بمعنى فكرة، و(لوجيا) بمعنى علم، فهي بالمعنى العام علم الفكرة، وأول من استخدم هذه الكلمة هو دستودي تراسي، وقد استخدمها بمعنى تحليل الذهن البشري، لكنها أصبحت بعد ذلك بمعنى وجهة نظر شاملة لكل ظواهر الوجود، راجع كتاب انهيار الشيوعية أمام الإسلام د/ سعد الدين السيد صالح ص٥٦ دار الأرقم ١٩٩٢م، والمعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة ص١٠٦.

وعن حركة الثقافة رابطا بينه وبين أصحاب الاتجاه الديني -كما أسماهم- الذين يضفون قداسة على أشد فترات التراث تخلفا ورجعية.

❖ **رابعا**: كتاب (**نقد الخطاب الديني**).[١]

يستهدف نصر أبو زيد في هذا الكتاب عدوه الدائم الذي يمثل الطرف الآخر في الصراع معه، وهم أصحاب الاتجاه الديني أو الخطاب الديني، ولا يفرق أبو زيد بين الخطاب المعتدل أو المتطرف لأن الفارق بينهما كما يرى فارق في الدرجة لا في النوع، فمنطلقاتهم الفكرية وآلياتهم واحدة فكلاهما يعتمد (النص) و(الحاكمية) كعناصر ثابتة في بنية خطابه الديني. وأهم آليات هذا الخطاب خمسة أشياء:

الأول: التوحيد بين الفكر والدين.

الثاني: رد الظواهر إلى مبدأ واحد.

الثالث: الاعتماد على سلطة التراث والسلف.

الرابع: اليقين الذهني والحسم الفكري.

الخامس: إهدار البعد التاريخي.

ينتقد نصر أبو زيد أصحاب الاتجاه الديني في تبنيهم لمفهوم (الحاكمية) بأن هذا المفهوم بدأ التركيز عليه عند أصحاب الاتجاه الديني من خلال كتابات سيد قطب[٢]، متأثرا بأبي الأعلى المودودي، بما في خطاب الشيخ سيد من تكفير للمجتمع، مع أن هذا

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـالمغرب، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧م.

(٢) سيد قطب بن إبراهيم: مفكر إسلامي مصري، من مواليد قرية (موشا) في أسيوط عام ١٣٢٤هـ تخرج بكلية دار العلوم (بالقاهرة) سنة ١٣٥٣ هـ وانضم إلى الإخوان المسلمين وسجن معهم إلى أن صدر الأمر بإعدامه، فأعدم عام١٣٨٧ هـ وكتبه كثيرة مطبوعة متداولة، منها (النقد الأدبي، أصوله ومناهجه) و(العدالة الاجتماعية في الإسلام) و(التصوير الفني في القرآن) و(مشاهد القيامة في القرآن) راجع الأعلام للزركلي ٣/ ١٤٧.

المفهوم (الحاكمية) في حقيقته محايث للخطاب الديني الذي ساد تاريخ الإسلام الثقافي، ويصف أبو زيد مفهوم الحاكمية بأنه يقوم بإهدار دور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي، وينتهي إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفا.

أما بالنسبة لموقفهم من (النص) فإن أبو زيد يؤكد أن أصحاب هذا الاتجاه تجاهلوا البعد التاريخي في النصوص، أي ما يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها، وذلك نتيجة طبيعية لتاريخية اللغة التي صيغت بها النصوص.

وفي المقابل يناقش أبو زيد في هذا الكتاب مشروع اليسار الإسلامي، باعتباره القسيم للخطاب الديني وأنه حين يطرح أفكاره ومفاهيمه فإنه يطرحها في مواجهته بشكل أساسي، مع أن كلا الاتجاهين ينطلق من الثوابت المعرفية نفسها التي تطرحها النصوص الدينية، ومن هذه الزاوية ينتمي اليسار إلى مجال الفكر الديني رغم سيطرة بعض آليات الخطاب الفلسفي على بعض أطروحاته، ويمثل هذا المشروع حسن حنفي، [1] ويعيد أبو زيد هذا الاتجاه إلى عدة مشارب منها كتابات سيد قطب خصوصا (معركة الإسلام والرأس مالية) و(العدالة الاجتماعية في الإسلام) كما يعيده إلى (اشتراكية الإسلام) لمصطفى السباعي، كما يرى أنه امتداد طبيعي للتأويل العقلاني للإسلام الذي طرحه الأفغاني ومحمد عبده واستنادا إلى التراث العقلاني للمعتزلة وابن رشد.

---

(١) حسن حنفي حسنين ولد بالقاهرة عام ١٩٣٥م وتخرج من جامعة القاهرة ثم سافر إلى فرنسا وحصل على شهادة الدكتوراه من السربون، كما أنه يعد من الأعلام الفكرية المعروفة في العالم العربي، عمل أستاذا زائرا في عدد من العواصم العربية والعالمية، وقد كُتب في مناقشة أفكاره العديد من الأطروحات الجامعية. من مؤلفاته من العقيدة إلى الثورة، والتراث والتجديد، وموقفنا من التراث القديم. انظر: الإسلام والحداثة ص٤١٦

ويوصّف أبو زيد خطاب اليسار بأنه يشبّه الفترة الراهنة التي تمر على الأمة الإسلامية بفترة عصر النهضة في المجتمع الأوربي. كما أنه يرى أن هذا الاتجاه يتميز بوعي أعمق فيطرح تصورا أعمق لتلك العلاقة بين الماضي والحاضر، وإن كان لا يرقى إلى آفاق الجدلية ولكنه تصور أكثر حيوية، كما أن هذا الاتجاه يتفق مع الخطاب الديني في أن الحل لأزمة الأمة يكمن في التراث فهما يجعلان الماضي أصلا والحاضر فرعا. وينتهي أبو زيد إلى أن مشروع اليسار لم يفلح في حل الأزمة الحضارية إلا نظريا.

❖ **خامسا: كتاب (النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة).** [1]

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي كتبت ونشرت منذ عام ١٩٩٠م وحتى عام ١٩٩٥م. يقدم نصر أبو زيد في التمهيد قراءة نقدية لخطاب النهضة، خاصة من جهة قراءة هذا الخطاب للتراث العربي الإسلامي في بعده الديني، ويوضح فيه أن هذا الخطاب كان مسكونا بخطاب الآخر الأوربي في بنيته.

كما يشتمل الكتاب على بحث مهم عن (التاريخية المفهوم الملتبس) وهو يحاول من خلال هذا البحث تأسيس تاريخية النص فلسفيا وعقديا ولغويا، مؤكدا أن أزلية النص ليست سوى تصور أيديولوجي، ويستدعي أبو زيد هنا مسألة خلق القرآن عند المعتزلة محاولا إقناع القارئ أن صفة الكلام الإلهي بهذا الإطلاق ليست قديمة، قدم القول بالكلام البشري.

كما يناقش أبو زيد في الكتاب بنية القراءات الأيديولوجية للنص الديني كما يعبر عنها معتبرا هذه القراءات تنتزع النص من سياقه التاريخي والثقافي واللغوي.

كما أن الكتاب يحتوي على دراسة لجذور التأويل المعاصر الذي يعتبره أبو زيد تفكيرا أيديولوجيا ويتناول مفهومي النص والتأويل بوصفهما مفهومين ثقافيين

---

(١) النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة،، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة ٢٠٠٦م.

تاريخين لهما حضور في ثقافة ما قبل الإسلام.

والكتاب يضم بحثا عن (إشكالية المجاز) يقرر فيه أن المجاز هو أداة التأويل الأساسية على قانون اللغة العربية، ويطرح البحث سؤالا عن الحقيقة وأين تستكن هل هي خارج العالم فهي إذن مستعصية على الوعي الإنساني، أم هي في العالم ومن ثم يمكن اكتشافها من خلال وعي الإنسان ولغته، وهو ولا شك يؤيد هذا الاختيار الأخير لأن الخيار الأول يفضي إلى تغريب الإنسان في العالم.

أما البحث الأخير الذي يضمه هذا الكتاب فهو متعلق باللغة الدينية (العالم بوصفه علامة) وفيه يصور أبو زيد الاستيلاء على الإنسان يكون عن طريق امتلاك وعيه ليبقى داخل دائرة الإيمان والجماعة الذي تؤسسه اللغة الدينية من خلال نسقها الخاص الذي يحاول فرض سيطرته على النظام اللغوي، وذلك عن طريق ما يسمى بالسمطقة حيث تستولي اللغة الدينية على اللغة وتحولها إلى نسق من العلامات

وخلاصة الأمر أن مباحث هذا الكتاب تتناول موضوعا واحدا من زوايا مختلفة هو قراءة التراث الفكري الديني في الثقافة العربية الإسلامية قراءة تحليلية تفكيكية ويعتمد أبو زيد في الكتاب على منهج تحليل الخطاب مستفيدا من السميولوجيا والهرمنيوطيقا[1] إضافة إلى اعتماده على الألسنية[2]، والأسلوبية وعلم السرد، وفق عملية اختيارية لما يناسب منهجه من هذه الفلسفات والمناهج.

---

(١) الهرمنيوطيقا: تعني كلمة تأويل أو تفسير، انظر: المورد، منير البعلبكي، ص٤٢٤وتعني في جانب خاص تفسير نصوص فلسفية أو أدبية، وبنحو خاص شرح الكتاب المقدس. انظر موسوعة لالاند الفلسفية، ص٢/ ٥٥٥.

(٢) أو فقه اللغة أو علم اللغة أو اللسانيات ، وفي الدراسات الحديثة يعني فقه اللغة دراسة النصوص القديمة المكتوبة ليس من أجل اللغة ذاتها ولكن من أجل الوصول إلى معلومات تاريخية، وثقافية، ودينية، وربما كان ذلك تأثرا بما يسمى بالفيلولوجيا في الدراسات الغربية، أما علم اللغة فيهتم بدراسة اللغة ذاتها من حيث البنية دراسة تحليلية وصفية للوقوف على عناصرها وخصائصها. انظر: محاضرة للدكتور أحمد شاميه على الشبكة العنكبوتية http://salimprof.hooxs.com/t937-topic.

❖ **سادسا**: كتاب (الخطاب والتأويل). [1]

أغلب فصول هذا الكتاب دونت بعد عام ١٩٩٥م أي بعد خروج نصر أبو زيد من مصر إلى هولندا. والكتاب يركز أيضا على علم تحليل الخطاب من ناحية نظرية وتطبيقية، وهو في هذا الكتاب يسلط الضوء على أن الخطابات تتبادل عناصر التأثر والتأثير بين بعضها البعض، أو ما يسمى بعلاقة التناص.

ويتحدث الكتاب عن خطاب التنوير في صراعه بين الوصول إلى الهدف الذي حدده وبين ضغوط الخطاب الديني في السجالات المعرفية، ويفرد الكتاب فصلا عن (زكي نجيب محمود) [2] كشخصية تنويرية تأثر خطابها في أدواته التعبيرية كما تأثر جهازه المفاهيمي بأدوات وآليات خصمه، وذلك بسبب طبيعة التحدي الذي كان على الخطابات مواجهته.

وفي فصل آخر يحاول أبو زيد أن يبين كيف تعرض خطاب النهضة للتلويث من قبل أصحاب الخطاب الديني ويضرب مثلا بما تعرض له كتاب علي عبد الرازق[3] (الإسلام وأصول الحكم) من هجوم غير منطقي من قبل الدكتور محمد عمارة،[4] مع

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثالثة ـ ٢٠٠٨م.

(٢) د. زكي نجيب محمود ولد في ١٩٠٥ م بدمياط الجديدة بمصر، وحصل على الدكتوراة من لندن، حاول نشر الفلسفة الوضعية المنطقية في مصر ـ من خلال مؤلفاته خرافة الميتافيزيقا، المنطق الوضعي، ونحو فلسفة علمية، وغيرها، توفي عام ١٩٩٣م راجع كتاب تذكاري عن زكي نجيب، إشراف: حسن حنفي، الهيئة العامة المصرية للكتاب.

(٣) علي عبد الرازق، علي بن حسن بن أحمد عَبْد الرازق، ولد عام ١٣٠٥ هـ وتوفي عام ١٣٨٦ هـ أصدر كتاب (الإسلام وأصول الحكم) سنة ١٩٢٥م فأغضب ملك مصر وسحبت منه شهادة الأزهر، وطبع من كتبه (أمالي علي عبد الرازق) رسالة جمع بها دروسا ألقاها عام ١٩١١ م و(الإجماع في الشريعة الإسلامية) محاضرات ألقاها في جامعة القاهرة و(من آثار مصطفى عبد الرازق) في سيرة أخيه "مصطفى" له ترجمة في الأعلام للزركلي(٤/ ٢٧٦).

(٤) د. محمد عمارة هو محمد عمارة مصطفى عمارة ولد في ٨ ديسمبر ١٩٣٢م مفكر إسلامي، وعضو مجمع البحوث الإسلامية، من مؤلفاته التفسير الماركسي للإسلام، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ومعالم =

أنه قد احتفى به يوما ما.

وفي جانب آخر يناقش الكتاب ما يقدمه المفكر محمد أركون[1] في بحثه عن ألسنية جديدة، لافتا الانتباه للترضيات التي يبذلها أركون أو الخطاب العلمي بشكل عام للحفاظ على موقعه داخل الثقافة، ويثني أبو زيد على خطاب أركون بأنه يمثل موقفا وسطا بين الخطاب الغربي والخطاب العربي الإسلامي، ناقدا كلا الخطابين بشكل شامل ومتماسك.

أما القسم الثاني من الكتاب فيتعلق (بالتراث والتأويل) ويبين هذا القسم كيف أن الخطابين المتصارعين الأوربي والعربي الإسلامي كما يرى أبو زيد مسجونان في نفس النفق المظلم، إذ تم اختزال إشكالية العلاقة بين الدين والمجتمع في شكل علاقة ميكانيكية يقوم فيها الدين بدور الفاعل ويكون المجتمع فيها مفعولا به سلبيا.

ثم يناقش الكتاب إشكالية التراث بين التجديد والترديد وإشكالية التراث لدى الحركات الإسلامية يستحضر أبو زيد إشكالية التأويل والتأويل المضاد وما يمكن أن يقدمه التأويل من فتح باب الاجتهاد لهذا كان الفصل الأخير في الكتاب يبحث عن المقاصد الكلية كمشروع لقراءة جديدة يتبناها نصر أبو زيد ليعيد النظر أولا في صياغة هذه المقاصد الكلية التي لا تتعلق إلا بجانب العقوبات.

= المنهج الإسلامي، والإسلام والمستقبل، ونهضتنا الحديثة بين العلمانية، وغيرها كثير راجع موقع د. محمد عمارة على الشبكة العنكبوتية رابط الموقع: http://www.dr-emara.com.

(١) محمد أركون، ولد عام ١٩٢٨م بالجزائر، وتوفي في ١٤ سبتمبر ٢٠١٠ عن عمر ناهز ٨٢ عاما، مفكر جزائري من أصل بربري ولد في قرية "ثاوريرت ميمون" بمنطقة القبائل الكبرى، انتقل إلى باريس وحصل على شهادة التبريز في اللغة العربية والأدب العربي، عمل مدرسا بثانوية ستراسبورغ ثم أستاذا بجامعات فرنسية وشغل كرسي تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون وعمل أستاذا زائرا في عديد من العواصم الأوروبية والأمريكية.... ،جل مؤلفاته بالفرنسية وترجم البعض منها إلى العربية وإلى لغات أخرى. انظر: ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية، خالد عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ٢٠١٠.

❖ **سابعا**: كتاب (إشكاليات القراءة وآليات التأويل). [(١)]

هـذا الكتـاب عبـارة عـن مجموعـة مـن البحـوث اللغويـة والنقديـة والبلاغيـة والدينية، يجمعها أنها متعلقة بالتراث وبإشكاليات قراءته.

وهي عبارة عن مشكلات نظرية وقراءات تجريبية وقراءات على قراءات.

أما المشكلات النظرية فتحتوي على دراستين مهمتين الأولى تتعلق بالهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص وتاريخها في الفكر الغربي الحديث، والثانية تهتم بعلم العلامات في التراث وهي عبارة عن دراسة استكشافية، ونصر أبو زيد مغتبط بهاتين الدراستين، فـالأولى تنطلـق عنـده مـن هـم ثقـافي عـربي للبحـث عـن إجابـات في الـتراث الغـربي، والثانية، تنطلق من معطى معرفي غربي حديث للبحث في التراث العربي عن جذور وآفاق معرفية عن بعض قضايا هذا العلم.

أما القراءات التجريبية فهي عبارة عن ثلاث قراءات كالتالي:

الأولى: تتناول المفهوم المحوري في علـم البلاغـة (المجـاز) كاشـفة عـن جـذوره المعرفية في علم الكلام وعلاقته بالإنسان والعالم واللغة.

الثانية: (مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجـاني) [(٢)] وهـي القـراءة التـي يعـدها أبو زيد قراءة تأويلية منتجة حيث تهتم بالمعنى أو المغزى.

الثالثة: وهـي متعلقـة بمجـال (النحـو) محاولـة الكشـف عـن آليـات التأويـل في كتاب سيبويه.

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الـدار البيضـاء- المغـرب الطبعـة الثامنة ٢٠٠٨م.

(٢) عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، أبو بكر: واضع أصول البلاغة. كـان مـن أئمـة اللغـة. مـن أهـل جرجـان بـين طبرسـات وخراسـان لـه شـعر رقيـق تـوفي عـام ٤٧١ هــ. مـن كتبـه (أسرار البلاغـة) و(دلائل الإعجاز) و(الجمل في النحو)، و(التتمة)، راجع الأعلام للزركلي ٤/ ٤٩.

أما المحور الأخير؛ قراءات على قراءات؛ فقد قدم فيه أبو زيد قراءات لبعض الأطروحات التي قرأت التراث وهي قراءة أدونيس[1] للتراث في كتاب (الثابت والمتحول) وقراءة إلياس خوري[2] لأزمة النقد والإبداع في كتابه (الذاكرة المفقودة).

❖ **ثامنا: كتاب (الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية).** [3]

يعد هذا الكتاب قراءة نقدية تحليلية لنتاج الإمام الشافعي رحمه الله، وتدور فكرة الكتاب على أن ما يشاع عن الإمام الشافعي ووسطيته لم يكن صحيحا، بل كان الشافعي من وجهة نظر أبو زيد منحازا في صف أصحاب الحديث، في مقابل أهل الرأي.

ومن أهم النقاط التي يدور عليها الكتاب انتقاد أبو زيد للشافعي بأنه كبل الإنسان وألغى فعاليته بسبب حرصه على شمولية النص الديني، حتى إنه حول السنة النبوية -كما يقول أبو زيد- إلى نص مشرع لا يقل في دلالته التشريعية عن النص

---

(١) علي أحمد سعيد إسبر المعروف باسمه المستعار أدونيس شاعر سوري ولد عام ١٩٣٠ بقرية قصابين التابعة لمدينة جبلة في سوريا. تبنى اسم أدونيس (تيمناً بأسطورة أدونيس الفينيقية) الذي خرج به على تقاليد التسمية العربية منذ العام ١٩٤٨. وأثارت أطروحته الثابت والمتحول سجالاً طويلاً. بدءاً من عام ١٩٥٥، تكررت دعوته كأستاذ زائر إلى جامعات ومراكز للبحث في فرنسا وسويسرة والولايات المتحدة وألمانيا. تلقى عدداً من الجوائز العالمية وألقاب التكريم وتُرجمت أعماله إلى ثلاث عشرة لغة.

حصل سنة ١٩٨٦ على الجائزة الكبرى ببروكسل ثم جائزة الإكليل الذهبي للشعر في جمهورية مقدونيا تشرين الأول ١٩٩٧. راجع: **تاريخ الشعر العربي الحديث، أحمد قبش، طبعة ١٣٩١م، ص ٦٩٨ وانظر : الإسلام والحداثة ندوة مواقف ، دار الساقي الطبعة الأولى١٩٩٠ ص ٤١٥**

[2] **الياس خوري : قاص وروائي وناقد وكاتب مسرحي لبناني، ولد في العاصمة اللبنانية بيروت عام ١٩٤٨. كتب عشر روايات ترجمت إلى العديد من اللغات وثلاث مسرحيات وله العديد من الكتابات النقدية.**

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى٢٠٠٧م.

الأول، مع أنه (نص ثانوي) (شارح).

كما يعترض أبو زيد على الإمام الشافعي أنه وسع دائرة السنة حين ألحق بها الإجماع. ولم يفرق بين (سنة الوحي) و(سنة العادات).

ومن جهة أخرى يعترض عليه بأنه أغلق باب الاجتهاد، ومع قبوله للقياس إلا أن أبو زيد يرى أن القياس الذي يسمح به الإمام الشافعي هو القياس الضيق المحبوس في النصوص وهو الشكل الوحيد للاجتهاد عند الإمام الشافعي.

❖ **تاسعا**: كتاب(هكذا تكلم ابن عربي). [(١)]

يعد هذا الكتاب هو الدراسة الثانية التي يقدمها أبو زيد لابن عربي بعد كتابه فلسفة التأويل، وهذا الكتاب كان سبب تأليفه شعور أبو زيد بأن الرسالة تحتاج لصياغة أخرى وطريقة عرض مختلفة تجعل التأويل هو مدارها ليحتل متن الرسالة.

وهذا الكتاب يلقي الضوء على تجربة ابن عربي الصوفية، وتأويلاته التي تعمل على تمييع النص الديني.

ويعتقد أبو زيد أننا في حاجة لقراءة ابن عربي من جديد خصوصا وأن ابن عربي سيقدم من خلال مذهبه الصوفي (دين الحب) الذي تجتمع فيه كل الأديان من الإسلام واليهودية والنصرانية والبوذية والكنفشيوسية، دون نبذ لبعضها؛ لأن التوحيد هو حقيقة كل الأديان وكل العقائد.

والقارئ للكتاب يجد أن نصرا لا يقدم رأيا في ما يطرحه ابن عربي على الأقل حتى في ثلثي الكتاب الأولين، ولكنه يكتفي بمجرد التحليل والعرض.

ويركز أبو زيد في الكتاب على جدلية الوضوح والغموض (التجربة الصوفية بين الكشف والستر)، ويعقد فصلا للقاء الذي تم بين ابن عربي وابن رشد.

---

(١) هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد،، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦ م.

كما ينقل عن ابن عربي رأيه في وحدة الوجود ومراتب الموجودات، وعلاقة الإنسان بالله، وتأويل القرآن الذي هو كلام الله في الوجود.

وأخيرا يتحدث أبو زيد عن اختلاف الشرائع ووحدة التجربة الروحية، ضمن حديثه عن تأويل الشريعة وجدلية الظاهر والباطن.

❖ **عاشرا: كتاب (دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة).** (١)

هذا الكتاب من آخر كتب نصر أبو زيد تأليفا، ويمثل الكتاب المرحلة التطبيقية لأفكار المؤلف، وبعبارة أكثر مباشرة يعد الكتاب طرحا لاجتهادات نصر أبو زيد التي مهد لها في كتاباته السابقة، حيث ينطلق أبو زيد في اجتهاداته في هذا الكتاب من كون الإيمان بثوابت العقيدة لم يمنع من الاجتهاد في شرحها وتأويلها، وأن سقف الاجتهاد لا شيء يحده ولا شروط تعوقه سوى التمكن المعرفي والتمرس بأدوات البحث ومناهجه التي وصل إليها العلم في عصر الباحث.

وأبرز قضية يطبق عليها نصر أبو زيد منهجه في الاجتهاد هي قضية المرأة، إذ يفتتح أبو زيد كتابه عن المرأة التي صورها التراث الإسلامي خصوصا المرويات الإسرائيلية فيما يتعلق بقصة آدم وحواء ويعتبرها أبو زيد روايات أسطورية؛ لأنها لم تكن نتاج تفكير فلسفي عميق لأن أهل الكتاب الذين كانوا يعيشون في الجزيرة العربية لم يكونوا يتميزون على المشركين وعبدة الأوثان في مستواهم العقلي مما جعل أبو زيد يقوم بتحليل هذه المرويات ونقدها ليعمق المعقول ويحيل اللامعقول إلى دراسة دائرة الحفريات كما يعبر.

ويتعرض أبو زيد في كتابه للمرأة من ناحية انثروبولوجية وكيف تعاملت معها اللغة في مقابل الذكر، سواء لغة السياسة أو لغة الدين أو لغة الاجتماع وهو خطاب

(١) دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة،، نصر أبو زيد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م.

يعكس في نظره التخلف ويكرس أزمة المرأة، ويناقش كيف وظف الخطاب الديني هذا الخطاب المأزوم في طرحه المعاصر ليحد من دور المرأة بل ويلغي فعاليتها في المجتمع استنادا لهذا الإرث المتحيز.

ويتحدث الكتاب عن مثالية النصوص الدينية في مقابل أزمة الواقع، مع تناسي فعالية العقل الإنساني المخاطب الذي يقوم من خلال عملية التفسير والتأويل بتنزيل تلك المبادئ على أرض الواقع.

كما يبحث الكاتب موقف القرآن من حقوق الإنسان، وما مدى تطبيق هذه الحقوق في أرض الواقع عبر ما تتصوره العلوم المهمة في التراث الإسلامي عن الإنسان وحقوقه وبالتالي حقوق المرأة وهذه العلوم هي علم الكلام والفلسفة والتصوف والفقه، باعتبار أن هذه العلوم ليست في الواقع إلا محصلة تفاعل بين القرآن والواقع الاجتماعي التاريخي.

في هذا الكتاب أيضا يعرض نصر أبو زيد أو يدشن منهجه في التجديد عبر القراءة السياقية للنصوص كمنهج لتطوير علم أصول الفقه، ويحاول تطبيقه على بعض الآيات القرآنية المتعلقة بالأنثى والتي قامت على أساس المساواة بينهما، والآيات التي ميزت الذكر عن الأنثى أو الآيات التي كانت في سياق وصفي، ومن ثم أين تقع القوامة من جملة هذه النصوص، وما الذي فضل الله به بعضهم على بعض؟ وهنا في قضية المرأة يوظف أبو زيد مبدأ المعنى والمغزى الذي سبق وأن أسسه في كتاباته السابقة.

وأخيرا يعرض الكتاب قراءة لكتاب (الإسلام والديمقراطية) للكاتبة فاطمة المرنيسي،[1] ويرى أبو زيد أن المرنيسي تلمست بعمق الجذور العميقة لما يبدو أزمة المرأة

---

[1] عالمة اجتماع وكاتبة نسوية مغربية لها كتب ترجمت إلى العديد من اللغات العالمية.، تهتم كتاباتها بالإسلام والمرأة وتحليل تطور الفكر الإسلامي والتطورات الحديثة.

في الواقع والتاريخ، والفكرة الأساسية التي يعالجها أبو زيد في كتاب المرنيسي- هي فكرة الخوف بدءا من حرب الخليج الثانية وتداعياتها على الأصعدة المحلية والعالمية رابطا بينها وبين الإسلام وما يمثله من مرجعية معرفية، حضارية، ثقافية، تاريخية، ورابطا إياها مع قضية الديمقراطية وما يرتبط بها من مفهوم المشاركة بشكلها العام بدءا بالمشاركة بين الرجل والمرأة وانتهاء بالمشاركة في العلاقات التي تنتمي إلى أطر ثقافية حضارية مختلفة.

ويختم المؤلف بدراسة عن المرأة وموقعها في قوانين الأحوال الشخصية، ويضرب مثالا بالقانون التونسي الذي منع تعدد الزوجات وموقف الاتجاه السلفي منه وحنقه عليه، ليصل في نهاية دراسته بأن هذا القانون القاضي بالمنع يتصف بسلامة التشريع من الناحية الفقهية والنصية والمنطقية، وأنه يرتقي بناء على هذا إلى أن يكون (مبدأ) لا قانونا مرتبطا بواقع اجتماعي وثقافي محدد، بصرف النظر عن نوايا المشرع وعن مقاصده علمانية كانت أو إسلامية.



الباب الأول

الباب الأول

القراءة التأويلية (منهج نصر أبو زيد وآلياته)

ويشتمل على فصلين :

۞ الفصل الأول : منهج نصر أبو زيد في الإقناع بالقراءة التأويلية .

۞ الفصل الثاني : منهج نصر أبو زيد وآلياته في القراءة التأويلية .

الفصل الأول

منهج نصر أبو زيد

في الإقناع بالقراءة التأويلية

وفيه مدخل وثلاثة مباحث: -

المبحث الأول: إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية من خلال فعل المتقدمين.

المبحث الثاني: التقرير بأن التأويل يجعل النص حيا.

المبحث الثالث: الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير.

* * * ** * * *

مدخــــل

حين نتأمل كتابات نصر أبو زيد في مسألة التأويل نجد أنه يبدأ تأسيسه لها من خلال تتبعه لما طرحه المتقدمون من المصنفين المختصين بعلوم اللغة والتفسير، ويركز على التراث المعتزلي في منحه العقل مساحة واسعة في التعامل مع النص من جهة؛ وعلى ما قدمه الفلاسفة الإسلاميين كابن رشد من جهة أخرى ليصل إلى أن التراث الذي تركه الأسلاف ملك لمن جاء بعدهم يعيدوا فهمه وتفسيره وتقويمه من خلال همومهم الراهنة، عبر آلية التأويل التي يحملها نصر أبو زيد ما لا تحتمله، حيث يخرجها عن الاستخدام العربي الذي تأسس عليه فهم المتقدمين إلى معنى مختلف استمده من الثقافة الغربية عبر الفلسفات الحديثة التي تعاملت مع النص الديني وفق مناهج الهرمنيوطيقا والتاريخية، لذلك نجد التأويل الذي يعتمده أبو زيد متعلق بفهم القارئ للنص بغض النظر عن الحقيقة التي يحويها النص ويمتلئ بها، ولا فعالية في نظره للتأويل ولا للنص إلا من خلال هذا الخروج وإلا سيظل النص حبيسا للزمن القديم،

وهذا يفتح لأبي زيد فرصة الولوج في تعدد التأويلات وما تقدمه للنص من حياة وحركة إيجابية -كما يدعي- وذلك بحسب تغير الأفق الذي يعيشه كل مفسر، فلا موضوعية عند أبو زيد في التفسير لأن كل مفسر لا يمكن أن ينفك عن واقعه المعاصر، مما يستدعي في وجهة نظرة لزوم إعادة النظر في التراث الديني في جميع مراحله، إن نصر أبو زيد ينتهي إلى أن المعنى متغير ومتوتر وليس ثابتا مما يمنح النص حياته وفاعليته، وهذا ما تفرضه طبيعة اللغة الدينية بما يكتنفها من خصوبة وتنوع،

لذلك يؤكد أبو زيد على أن أهم ما يميز الحضارة العربية الإسلامية أنها حضارة (النص) وبالتالي هي حضارة (التأويل).



المبحث الأول: إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية من خلال فعل المتقدمين

يستحضر نصر أبو زيد في محاولة إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية الأنموذج المعتزلي؛ ويعده نهاية المرحلة التأويلية الذي استقر عليه الجدل الكلامي فيما يتعلق بالتأويل، وأن ما سبقته من حالات فردية نقلت عن بعض المفسرين أو البلاغيين أو المتكلمين إنما كانت تمثل مرحلة التمهيد لما عرف لاحقا باسم المذهب المعتزلي، لذلك نجده يتتبع ما نقله المصنفون في هذا الباب من نقاشات وأحكام تدل على توجههم للقول بتأويل بعض آي القرآن، ويستدل بها على شرعية ما يحاول أن يقرره من الحاجة الماسة لإرساء مذهب تأويلي يتم التعامل من خلاله مع النص القرآني.

لا يهتم نصر أبو زيد بصاحب القول الذي سينقل عنه من حيث وثوقيته وعدالته، ولا من حيث موافقته للصواب من عدمها، بقدر ما يهتم بتاريخية القول نفسه ونسبته لحقبة زمنية محددة أكثر من نسبته لقائله، وهو بهذه الطريقة يرى أنه يُكسب القول شرعية ووجودا انطولوجيا، [1] ويمكن القول بأن الوجود الأنطولوجي يمنح القول شرعيته، فالشرعية عنده لا تعني دعما سليما من النقل أو موافقة للعقل، بقدر ما تعني طرحا ثقافيا تاريخيا ففي معرض حديثه عن "المفسر الحديث" ومشروعية تفسيره يقول: "وحين يود أن يضفي على تفسيره صفة (العقلانية) يلجأ إلى نقد سند الرواية التي ورد فيها هذا التفسير، دون أن يعي أن نفي نسبتها إلى ابن عباس أو إلى غيره من الصحابة لا ينفي نسبتها إلى العصر ذاته" [2]، ولهذا سيتبين معنا كيف

---

(١) الانطولوجيا: مذهب فلسفي في الوجود عامة، تقوم الأنطولوجيا على تصور مفاده أن العالم (الوجود بما هو وجود) يوجد بمعزل عن الفردي وأنه يشكل ماهية هذا الأخير، وقد لاقت صياغتها على يدي فولف الذي كان يرى أن بالإمكان بناء نظرية فلسفية عن جوهر العالم على نحو فكري بحت اعتمادا على تحليل مفاهيم المنطق وحده دون التفات إلى التجربة. المعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة، ص١٠٥.

(٢) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٢٣.

يستقطب نصر أبو زيد أسماء متفرقة قد لا يجمعها جامع فكري محدد ويحشدها جميعا لتبرير مقولته أو إضفاء الشرعية عليها، فنجده ينقل عن المفسرين، وينقل عن المعتزلة وينقل عن الفلاسفة؛ مستخدما هذه المقولات لإضفاء الشرعية على قراءته التأويلية، من أجل إثبات أن المفسرين لم يكونوا بعيدين عن جو الجدل الكلامي الذي تعد مقولاتهم جزءا منه ومتأثرة باتجاهاته.

ويتضح لنا أن نصر أبو زيد في استقصائه وجمعه العلمي لم يكن مجانبا للصواب حين يبدأ قراءته التاريخية حول النص القرآني بالبحث في مدلول (المجاز) ونشأته من خلال أطروحات الجاحظ الذي جعل المجاز قسيما للحقيقة، وابن قتيبة الذي حدد جوانب (المجاز) وجعلها تشمل "الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجمع والجميع مخاطبة الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيرة، وهي كلها ظواهر أسلوبية تعني التغير في الدلالة والخروج بها عن دلالة المواضعة الشائعة". [1]

ونتابع مع نصر أبو زيد سرده للأسماء التي بلورت مصطلح المجاز إلى أن نضج على يد الجاحظ وابن قتيبة؛ وأول هذه الأسماء عبد الله بن عباس رضي الله عنهما الذي يعده نصر أبو زيد أول من مهد للمعتزلة القولَ بالتأويل؛ لأن اجتهاداته لم تكن بعيدة عن جو التأويل والجدل الديني الذي نشأت على إثره أولى الفرق في المجتمع الإسلامي وهي اجتهادات متعلقة بفهم النص القرآني والاستدلال به [2] ولذلك طلب علي بن أبي طالب من ابن عباس رضي الله عنه مخاصمة الخوارج بالسنة لا مجادلتهم بالقرآن لأنه حمال أوجه مما جعل "هذا الإحساس بتعدد الوجوه في التعبير القرآني ينبئ عن تصور ما لإمكانية

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير نصر أبو زيد، ص٩٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٩٥.

تعدد الدلالة"[1] كما يرى أبو زيد.

ومن الأمثلة التي يضربها أبو زيد لتأويلات ابن عباس تأويله (للكرسي بالعلم) فيرى أنه يقترب من تفسيرات المعتزلة بقصد نفي المشابهة عن الله أو حلوله في المكان، ولا يبتعد عن جو الجدل والصراع الكلامي الدائر في ذلك الوقت.

ومثله يفعل مجاهد الذي يعده -جولد تسيهر-[2] رائدا للمعتزلة في التأويل، بسبب تأويلاته التي تتفق مع تأويلات المعتزلة وبسبب نزعته العقلية في التفسير، من ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ ۝٦٥﴾ [البقرة: ٦٥]. قال: " لم يمسخوا؛ إنما هو مثل ضربه الله لهم مثل ما ضرب مثل الحمار يحمل أسفاراً". [3]

أما مقاتل ابن سليمان[4] صاحب الميول التشبيهية والنزعة الإرجائية فيرى أبو زيد أنه يقترب بكتابه "الأشباه والنظائر" من جو (المجاز) بمعناه الاصطلاحي

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير نصر أبو زيد، ص٩٦.

(٢) هو اجناتس جولد تسيهر مستشرق مجري. ولد في عام ١٨٥٠م وتوفي عام ١٩٢١م تعلم في بودابست وبرلين وليبسيك. ورحل إلى سورية سنة ١٨٧٣ م، فتعرف بالشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة. وانتقل إلى فلسطين، فمصر، حيث لازم بعض علماء الأزهر. له تصانيف باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية، في الإسلام والفقه الإسلامي والأدب العربيّ، وترجم إلى العربية من كتبه (العقيدة والشريعة في الإسلام) وهو يعد من المستشرقين قليلي النزاهة العلمية توفي عام ١٩٢١انظر: موسوعة المستشرقين عبد الرحمن بدوي المؤسسة العربية للدراسات والنشر-٢٠٠٣م ص١٧٩ له ترجمة في الأعلام للزركلي(١/ ٨٤).

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥، ٢/ ١٧٢ انظر الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٧.

(٤) مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء، البلخي، أبو الحسن: توفي عام ١٥٠ هـ من أعلام المفسرين. أصله من بلخ انتقل إلى البصرة، ودخل بغداد فحدّث بها. وتوفي بالبصرة. كان متروك الحديث. من كتبه (التفسير الكبير) جزء منه، و(نوادر التفسير) و(الرد على القدرية) و(متشابه القرآن) و(الناسخ والمنسوخ) و(القراءات) و(الوجوه والنظائر) راجع الأعلام للزركلى(٧/ ٢٨١).

ذلك لأن كتابه "بمنهجه وطريقة تناوله للنص القرآني يكشف عن ذلك الإحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد تبعا لتعدد السياقات واختلافها". [1]

يقف أبو زيد عند مقاتل ليبين كيف أسهم في عملية التأويل عن طريق المجاز فيرى أنه وإن لم يشغل نفسه بتتبع العلاقات القائمة بين الوجوه المختلفة للفظ الواحد؛ إلا أن فكرة الانتقال من المعنى للمعنى الآخر في نفس اللفظ كانت واردة في ذهنه، بل ويحاول أن يبين أن لبعض الوجوه قرابة أصلية باللفظ باعتبارها وجهه (الأصلي) إن صح التعبير أو (المتداول)، وأن بقية الأوجه تعد فرعية أو أقل استخداما، ويشرح مقاتل طريقة استخدام القرآن لهذه الألفاظ بمعانيها المتعددة في سياقات مختلفة حسب كل معنى، ويشير بعد ذلك أو قبله للاستخدام الذي يعده مباشرا للفظ باعتبار غيره ثانويا أو فرعيا، بل يتجاوز مقاتل تعدد وجوه (الألفاظ) إلى تعدد وجوه (الحروف) إلا أنه يجعلها جميعا متساوية في إمكان ورودها ومعانيها.

إن مقاتل بهذا التفسير كما يرى أبو زيد يتقدم خطوة للأمام حين يحدد العلاقة بين المعنى المجازي والمعني الأصلي في (المثل) "حين يفسر الوجوه المختلفة لكلمة (ماء) في القرآن، فهو يرى أن لها وجوها ثلاثة هي المطر والنطفة والوجه الثالث: الماء: يعني القرآن، كما أن الماء حياة الناس كذلك القرآن حياة لمن آمن به". [2]

لعل نصر أبو زيد يرى أن مقاتل بن سليمان كان المرحلة التي مهدت بشكل كاف لبلورة مصطلح (المجاز) في التدوين بعد تلك المرحلة، فقد ألف أبو عبيدة معمر بن المثنى[3] الخارجي كتابه (مجاز القرآن) وفي نفس الفترة ألف الفراء[4] كتابه (معاني

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، نصر أبو زيد، ص٩٧.

(٢) المرجع السابق ص٩٩.

(٣) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، البصري، النحوي مولده ووفاته في البصرة ولد عام ١١٠ هـ وتوفي عام ٢٠٩ هـ له نحو ٢٠٠ مؤلف، منها نقائض جرير والفرزدق ومجاز القرآن، والعققة والبررة، ومآثر العرب والمثالب، راجع الأعلام للزركلي ٧/ ٢٧٢.

(٤) يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلميّ، مولى بني أسد (أو بني منقر) أبو زكريا، المعروف بالفراء: =

القرآن) ولعل أهم ما يميز هذا التأليف أو التفسير أنه لم يقف عند شرح المعنى الغامض من الألفاظ بل صار عليه تناول النص القرآني من حيث التركيب، ومن حيث الجانب الإعرابي، دونما فصل بين اللغة والبلاغة. "ومعنى ذلك أن مفهوم المجاز عند أبي عبيدة يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت دراسة الأساليب"(١) ومنهج أبي عبيدة في الكتاب يقوم على الاستشهاد لما يشرحه من التراكيب بشعر العرب أو الآيات القرآنية؛ فيرى نصر أبو زيد أن أبا عبيدة يحاول بشروحاته إنضاج مصطلح (المجاز) وذلك باستخدامه بعض الأساليب البلاغية التي تقربنا من جو (المجاز) كالحذف وهو ظاهرة أسلوبية بشرط أن يكون المحذوف مما يمكن أن يعلمه المخاطب. أو كاستخدامه لوسائل التعبير التصويرية كالتمثيل والتشبيه والاستعارة(٢)

يقول أبو زيد: "وهو وإن كان لم يبين الفارق الدقيق بين مستوى التعبير المجازي والتعبير الحقيقي، فإن مجرد توقفه أمام هذه النماذج ووضعه إياها تحت المجاز يعد نقلة كبيرة في إنضاج مفهوم المجاز وتطويره"(٣)

وإذا كان أبو عبيدة في نظر نصر أبو زيد قد أنضج مفهوم (المجاز) فإن الفراء قد تجاوز هذا إلى تحديد مفهوم أدق للمجاز وذلك لاستعماله اللفظ "تجوز" بمعنى تكلم بالمجاز وذلك حين تعرض لقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾ [البقرة: ١٦] حيث اعتبر

= إمام الكوفيين، وأعلمهم بالنحو واللغة وفنون الأدب. كان يقال: الفراء أمير المؤمنين في النحو. ومن كلام ثعلب: لولا الفراء ما كانت اللغة. ولد بالكوفة عام ١٤٤ هـ وتوفي في طريق مكة عام ٢٠٧ هـ من كتبه " المقصور والممدود " و" المعاني " ويسمى " معاني القرآن " أملاه في مجالس عامة كان في جملة من يحضرها نحو ثمانين قاضيا، و" المذكر والمؤنث " وكتاب " اللغات " راجع الأعلام للزركلي ٨/ ١٤٦.

(١) الاتجاه العقلي في التفسير نصر أبو زيد، ص١٠٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٠١، ١٠٢.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير نصر أبو زيد، ص١٠٢ من هذه النماذج التي توقف عندها أبو عبيدة قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) [آل عمران ١٨٥] قال: أي ميتة. وقوله تعالى: (وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ)[البقرة ٦١] قال: ألزموا المسكنة. وقوله تعالى: (وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ)[المائدة ٦٤] أي جعلنا. وغيرها من الآيات.

إسناد الربح إلى التجارة تجوز في هذا السياق.

يقول الفراء: "ربما قال القائل: كيف تربح التجارة وإنما يربح الرجل التاجر؟ وذلك من كلام العرب، ربح بيعك وخسر بيعك، فحسن القول بذلك، لأن الربح والخسران إنما يكون في التجارة، فعلم معناه، ومثله من كلام العرب: هذا ليل نائم...". [1]

والفراء هنا كسابقيه من المفسرين يرد المعنى الوارد في الآية لكلام العرب، هذا من جهة ومن جهة أخرى يبين أن الربح والخسارة يكون في التجارة؛ لانصراف ذهن القارئ إلى ربح التاجر لوجود الصلة بين التجارة والتاجر فعلم معناه ولو كان المعنى غامضا لما صح استخدامه؛ ولذا نجد الفراء يرفض بعض المجاز الذي يؤدي إلى لبس في الفهم كقولك: (خسر عبدك) إذا كنت تريد أن تجعل العبد تجارة لا تاجرا، فالجملة تحتمل المعنيين معنىً حقيقيا وهو: خسارة العبد لمال سيده ومعنىً مجازيا: حين يكون العبد نفسه تجارة. يرفض الفراء هذا التركيب لأنه يسبب الغموض الذي يكتنف المعنى ويعوقنا عن فهم المراد لأن كلا المعنيين يحتمل المعنى الحقيقي والمجازي. ولا مرجح ولا قرينة لأحدهما على الآخر.

ويستخدم الفراء أحيانا لفظ "الاتساع" للدلالة على إسناد الفعل لغير فاعله بدلا من "التجوز"، ويتوقف أيضا عند "التجاوز" الذي يكون في دلالة الصيغة الصرفية مثل دلالة اسم الفاعل على اسم المفعول.

يقول الفراء في قوله تعالى: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧﴾ [القارعة: ٧]: "فيها الرضا، والعرب تقول: هذا ليل نائم، وسر كاتم، وماء دافق، فيجعلونه فاعلا وهو مفعول في الأصل، وذلك أنهم يريدون وجه المدح والذم فيقولون ذلك لا على بناء الفعل ولو كان فعلا مصرحا لم يجز ذلك فيه...". [2]

---

(١) معاني القرآن لأبي زكريا الفراء، دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ ١/ ١٤-١٥.

(٢) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير نصر أبو زيد، ص١٠٣، ١٠٤ وانظر معاني القرآن ٣/ ١٨٢.

كما يتوقف عند (المجاز المرسل) قبل أن يطلق عليه هذا المسمى وقتئذ مثل قوله: إن معنى اليمين القوة والقدرة في قول الله تبارك وتعالى: (فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ)الصافات: ٩٣، مستدلا كعادته على صحة تفسيره بشعر العرب:

إذا ما غاية رفعت لمجد *** تلقاها عرابة باليمين

يقول أبو زيد: "ويتوقف الفراء شأن معاصره أبي عبيدة، أمام مجاز الحذف في آيات كثيرة وهو يسلك مسلكه في الحرص على تعيين المحذوف وتحديده، يقف أمام قوله تعالى: ﴿ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا﴾ [البقرة: ٦٠] ليقول: "معناه -والله أعلم- فضرب فانفجرت. فعرف بقوله: " فَانفَجَرَتْ " أنه قد ضرب، فاكتفى بالجواب، لأنه أدى عن المعنى... "[(١)]

وكما اشترط الفراء سابقا في " التجوز" وضوح المعنى ودلالة اللفظ عليه؛ **يشترط لجواز الحذف أن يكون المعنى مفهوما** وإلا لم يجز الحذف حتى لا يقع القارئ في لبس من المعنى.[(٢)]

ونصر أبو زيد الذي يتمسح بالتراث الإسلامي ليضفي الشرعية على منهجه التأويلي وينقل كيف أنهم توقفوا في المجاز حين يوهم لبسا، أو حين لا يكون المعنى معلوما سنجده لاحقا في تطبيقاته لمشروعه التأويلي يتناسى هذا التقرير الذي يستخدمه هنا ويقفز على القرينة التي يعترف بها.

كما أن الفراء ومعاصره أبا عبيدة يدخلان في أسلوب (التجاوز) استخدام الضمائر العاقلة لغير العاقل والفرق بينهما أن الفراء يدخل في الجانب التفصيلي في حين يكتفي أبو عبيدة بالإشارة المجملة، والمبرر الذي يسوغ مثل هذا الأسلوب هو "التشبيه" ففي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمْ﴾ [النمل: ١٨] وقوله:

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير نصر أبو زيد، ص١٠٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٠٦.

﴿رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف:٤] وغيرها من الآيات هناك تشبيه بين أفعال النوعين، وبالتالي جاز إسناد ضمائر العقلاء لغير العقلاء، كما جاز إسناد ضمائر العقلاء للجماد في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ﴾ [الكهف:٧٧] وفي كلا الحالتين تجاوز في الإسناد ولكنه تجاوز مبرر بوجود الرؤية النحوية في المجاز.[١]

وينتهي نصر أبو زيد بعد كل هذه التحليلات واستعراض كلام الفراء وأبي عبيدة وممارستهما للتأويل –وإن لم يكن التأويل المكتمل الذي يرمي إليه نصر لاحقا– إلى قوله: "من الواضح في كل هذه التحليلات للتراكيب المجازية في القرآن أن الفراء وكذلك أبا عبيدة توقفا عند مرحلة الكشف عن المعنى، وبيان توافق التركيب القرآني مع تراكيب اللغة الشائعة في الشعر وكلام العرب، وكانت زاوية التحليل عند كل منهما متأثرة بثقافتهما من ناحية، وبطبيعة المهمة التي واجهاها من ناحية أخرى. وكان من الطبيعي في مثل هذه المرحلة أن لا يدرك المفسر الفارق بين التركيب المباشر، والتعبير الاستعاري أو المجازي، ذلك التركيب الذي نعتبره اليوم أكثر الوسائل أهمية لاكتشاف المعاني الجديدة ومن ثم يعد ضرورة لغوية تتطور من خلاله اللغة للتعبير عن مدركات جديدة أو تعبر من خلاله عن ما هو معروف إلى ما لم يعرف بعد"[٢] ويقول: "إذا كنا عند أبي عبيدة وجدنا المصطلح واسع الدلالة يتناول أساليب العربية أو طرق التعبير عامة، وإذا كنا عند الفراء وجدنا استعمالا لكلمة "تجوز" بدل المجاز ومعنى أقرب للمعنى الاصطلاحي، فإننا عند الجاحظ نجد المصطلح قد تحدد تحددا كاملا ليشير إلى كل الأنواع البلاغية كالمثل والتشبيه والاستعارة والكناية"[٣]

إن الجاحظ يجعل المجاز قسيما للحقيقة ويكون بهذا فهمه فهما اصطلاحيا فنجده يقول مثلا: "فلاسم الجود موضعان: أحدهما حقيقة والآخر مجاز فالحقيقة ما

(١) انظر الاتجاه العقلي في التفسير نصر أبو زيد، ص١٠٧.

(٢) المرجع السابق ص١١٠.

(٣) المرجع السابق ص١١٦.

كان من الله، والمجاز المشتق له من هذا الاسم"[1].

إن نصر أبو زيد بهذا الطرح وبهذا الاستخدام للفظ (المجاز) والتعامل به ولفظ (التأويل) واستخدامه من قبل المفسرين يرى أن هذا قد جعل قدامى المفسرين يستخدمون مصطلح (التأويل) باعتباره "المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر". [2]ويرى أبو زيد أنه لأجل هذا السبب استخدمه ابن جرير الطبري في تفسيره كثيرا، وكذلك فعل سيبويه حين جعل كل ما جاء في الحذف والإضمار من قبيل (التأويل) بل حتى حديثه عن الجاري على سنن العرب ولغتهم والخارج عن ذلك من قبيل التأويل. بل يعد نصر أبو زيد قضية (التأويل) عند سيبويه أوسع من حدود الدراسة التي يتبناها[3].

ليس الفراء وأبو عبيدة ومن قبلهما ابن عباس ومجاهد ومقاتل وغيرهم إلا بعضا من النماذج التراثية ممن سلكوا منهج التأويل عبر طريق التفسير والتوضيح والتعامل مع النصوص في نظر نصر أبو زيد، وهو حين يستدعي هذه الأسماء فهو في الواقع يستدعي كل الآثار التي استخدمت لفظ (التأويل) صراحة أو لفظ (التجوز) و(التجاوز) أو (الكناية) و(الحذف) وغيرها من الأساليب الدالة على استخدام المجاز وبالتالي تعدد المعاني وتنوعها بحسب الحال المصاحبة للفظ، وما تحدثه من تغيير في المعنى وتغيرٍ في الدلالة.

يقول أبو زيد: "فالتراث في النهاية ملك لنا، تركه لنا أسلافنا لا ليكون قيدا على حريتنا وعلى حركتنا، بل لنتمثله ونعيد فهمه وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة"[4].

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير نصر أبو زيد، ص١١٦.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد ص١٩٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٢١٦ – ص٢٢٢ – ٢٣٠.

(٤) المرجع السابق ص٥١.

وفي محاولة نصر أبو زيد إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية يناقش ثنائية المحكم والمتشابه، الواردة في القرآن الكريم في قوله جل وعلا: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُولُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ ﴾ [آل عمران: ٧] ويستعرض آراء المتقدمين في بيان معنى المحكم والمتشابه فينقل عن الإمام الطبري روايتين عن ابن عباس الأولى: أن معنى المتشابه الحروف المقطعة الواردة في أوائل بعض سور القرآن الكريم، والتي توافق حروف حساب الجمّل، على أن سبب نزول الآية هو طمع بعض اليهود في معرفة مدة بقاء أمة محمد ﷺ، ويعتبر نصر أبو زيد هذه الرواية غير مقبولة بسبب ضعفها ولأن مدة بقاء أمة محمد مما استأثر الله بعلمه فمن الطبيعي أن تنفي الرواية إمكانية معرفة المتشابه.

والثانية: ما رواه عن ابن عباس من أن المقصود بالمحكم: ناسخ القرآن وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به ويعمل به، أي آيات الأحكام التي تحدد الحلال والحرام. أما المتشابه: فهو منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به. أي الآيات التي لا تتصل بالتشريع، وهذا يبرر قول ابن عباس عن نفسه بأنه ممن يعلم تأويله، ويفسر أيضا قوله عن الخوارج إنهم يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه أي أنهم يقيمون أحكامه وحدوده وفرائضه ولكنهم لا يعرفون منسوخه ولا تأويله.

كما ينقل أبو زيد عن الإمام الطبري رواية ثالثة: عن الربيع قال: عمدوا –يعني الوفد الذين قدموا على رسول الله ﷺ من نصارى نجران– فخاصموا النبي ﷺ في المسيح، قالوا ألست تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟ قال بلى! قالوا فحسبنا! فأنزل الله ﷻ: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ﴾ [آل عمران: ٧] ثم إن الله جل ثناؤه أنزل: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ ﴾ [آل عمران: ٥٩].

ويعقب نصر أبو زيد بأن هذه الرواية الأخيرة هي الأقرب لسياق الآية، لأن النصارى حاجوا النبي عليه السلام بكون عيسى كلمة الله متمسكين بها يحتمل التأويل فأنزل الله تعالى قوله ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ﴾ [آل عمران: ٥٩] تقريعا لهم وتفسيرا لما تشابه عليهم وتبيينا بلفظ واضح لا يحتمل التأويل وليردهم بمحكم القرآن إلى الحق الذي زاغوا عنه.

ثم ينقل نصر أبو زيد رواية أخرى عن مجاهد يوافق فيها ابن عباس في تعريف المحكم، ويخالفه في تعريف المتشابه. فالمحكم عنده ما فيه حلال وحرام، وما سوى ذلك فهو متشابه يصدق بعضه بعضا مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة: ٢٦] وقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٢٥﴾﴾ [الأنعام: ١٢٥] وغيرها من الآيات...

وينقل أخيرا رواية محمد بن جعفر ابن الزبير[١] الذي يعرف المحكم والمتشابه تعريفا يلمح فيه كما يرى أبو زيد إلى جانب (الوضوح والغموض) من دون تصريح، فيرى أن المحكمات: فيهن حجة الرب، وعصمة العباد، ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعت له، والمتشابهات: فهي متشابهات في الصدق، لهن تصريف وتحريف وتأويل وفيها ابتلاء من الله لعبادة كما ابتلاهم في الحلال والحرام.

يضيف أبو زيد بأن الطبري يتبع هذه الروايات في كل جوانبها، أي في سبب النزول ومعنى المتشابه والتأويل وإعراب الآية على القطع لا العطف.[٢]

نعود لنربط بين فكرة نصر أبو زيد في (التأويل) وفهمه لمعنى (المحكم والمتشابه)؛ فنجده في حديثه عن دلالة لفظ التأويل في اللغة وكونه يعني (الرجوع إلى

---

(١) محمد بن جعفر بن الزبير القرشي الأسدي المدني محمد بن جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أبو القاسم: صحابي. ولد بأرض الحبشة على عهد النبي ﷺ وتزوج أم كلثوم بنت عليّ، بعد عمر. وكان يقول الشعر، وشهد صفين واعترك فيها مع عبيد الله بن عمر بن الخطاب فقتل كل منهما الآخر عام ٣٧ هـ، راجع الأعلام للزركلي ٦/ ٦٩.

(٢) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٤٢ - ١٤٦.

الأصل) من جهة (والوصول إلى الغاية أو العاقبة) من جهة أخرى؛ يعيد لفظ التأويل ليدل على حركة الشيء أو الظاهرة إلى أحد اتجاهين إما إلى الأصل أو الاتجاه نحو الغاية، فيكون التأويل حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر، لأنه يضيف التأويل إلى الأحاديث، الأحلام، الحب، الرؤية، الفعل، لا إلى حركة مادية؛ وبالتالي يرى أبو زيد أنه "إذا كان التأويل حركة ذهنية لإدراك الظواهر، أمكن لنا أن نفهم الآية المشكلة في الفكر الديني وهي آية المحكم والمتشابه... فالآية تتحدث عن حركة اتباع وهي حركة ذهنية لا مادية للمتشابه، وذلك لتحقيق هدفين وذلك بدلالة المفعول لأجله (ابتغاء) هما (الفتنة) و(التأويل) ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة في اتجاه (هدف) و(غاية) لأنها حركة (اتباع) لا (رجوع) ولذلك فالمعنى المقصود من التأويل هو الوصول إلى الغاية وهذا المعنى يتجاوب مع "ابتغاء الفتنة" فالغاية من اتباع المتشابه إيقاع الفتنة والوصول إلى غايته وعاقبته "[1]يرى أبو زيد أن المتقدمين أخطؤوا في فهم دلالة التأويل من جهة وأخطؤوا في جعل الآية تحكم معنى المتشابه وتضع له قانونا من جهة أخرى، وهكذا فالتأويل المنهي عنه هو الذي يكون بغرض الفتنة، أما التأويل الذي لا يعلمه إلا الله فهو الغاية والعاقبة المجهولة للبشر.[2] مدعما هذه الفكرة بقول ابن قتيبة "ولسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى، ولم ينزل الله شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده ويدل به على معنى أراده، فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمنا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعلة"[3]

يقودنا نصر أبو زيد بعد هذا الإيهام في معنى المحكم والمتشابه إلى أن النص القرآني قابل للقراءة المنتجة التي لا تهدف إلى الفتنة ولكنها تتغيا الصواب وتبحث عن الحقيقة وفق قواعد التحليل والكشف.

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٣١.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٧٣.

لهذا نجد (علي حرب) [1] في قراءته لمشروع أبو زيد يوافقه ويرى أن النص المميز هو النص الذي يحتاج للكشف لأن "النص المحكم ذو البعد الواحد الذي يكون أحادي المعنى امبريالي التصور، هو عمل لا يستدعي القراءة... وحده الخطاب المختلف الملتبس المراوغ وأعني به الخطاب الذي يكون متشابه الآيات، متشابك الدلالات، متعدد المستويات، متراكب الطبقات، وحده مثل هذا النص يتيح إمكان القراءة الحية الكاشفة"[2]

وكما أسس نصر أبو زيد لشرعية (التأويل) من خلال الطرح المعتزلي ومن خلال آراء المتقدمين من الصحابة والتابعين من المفسرين والمهتمين بعلوم القرآن، نجده يفتح نافذة لشرعية (التأويل) من خلال طرح الفلاسفة المسلمين وتحديدا من خلال فلسفة ابن رشد، فيقرر بأن التأويل ضرورة؛ لأنه سيكون العاصم من وجود تعارض بين (الخطاب القرآني) و(البرهان)، وكون الخطاب الشرعي موجها لجميع الناس على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية، فإن هذه الطبيعة الشمولية تجعل (التأويل المجازي) ضرورة من حيث أنه الوسيلة المثلى للمحافظة على انفتاح الخطاب القرآني.

يقول ابن رشد: "ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك قابل للتأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن... "[3]

يقول أبو زيد: "هكذا ينتهي ابن رشد إلى أن البرهان -الذي هو معرفة العالم بقوانين العلم الفلسفي- أساسي وضروري لمعرفة الدين والشرع، وينتهي كذلك إلى

---

(١) علي حرب، كاتب وناقد لبناني معاصر اهتم بنقد النقد أي نقد المشاريع الثقافية الحديثة فيما يسمى بالنقد التقويمي.

(٢) نقد النص، علي حرب ص٢٠.

(٣) انظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر ١٩٧٢م ص٢٢.

أن ما ظاهره في الخطاب الشرعي مخالف للبرهان لا بد أن يقبل التأويل، بشرط تصفح الخطاب كله بكل أجزائه وتفاصيله". [1]

يرى نصر أبو زيد أن ابن رشد يؤسس مشروعه التأويلي على أساس فقهي مكين، ذلك لأن البرهان ليس إلا الوجه العقلي للقياس الفقهي الشرعي؛ فإذا دلنا البرهان على معرفة بموجود ما فإننا نطبق عليه ما يطبقه أهل القياس الفقهي من الاحتمالات، فإما أن يكون هذا الموجود مما سكت عنه فلا تعارض هنالك، مثله مثل ما سكت عنه من الأحكام. وإن كانت الشريعة نطقت به فإما أن يوافق البرهان أو يخالفه فإن وافق فهو المراد وإن خالف وجب التأويل. [2]

والحق أننا بحاجة هنا لإلقاء نظرة واعية على هذه الشرعية التي يحاول نصر أبو زيد إضفاءها على العملية التأويلية التراثية ومن ثم إلباسها مشروعه التأويلي أو بمعنى أدق المشروع الهرمنيوطيقي، ذلك أن التأويل الذي يريده نصر أبو زيد ويستدعيه من خلال فعل المتقدمين ليس التأويل الذي يؤسس له ويحاول إضفاء الشرعية عليه. ولبيان معنى التأويل الذي قعد له وبنى عليه مشروعه سنفترض من وجهة تنظيرية أن التأويل مر بعدد من المراحل، كل مرحلة لها طابعها الخاص ومنطلقاتها المحددة:

الحقبة الأولى: حين كان التأويل لا يعني سوى معنيين اثنين:

أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه.

والثاني: أن يكون نفس المراد من الكلام.

وقد نقل هذين المعنيين عن السلف شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: "وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٢٧٤.

(٢) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٥٤.

خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، وهذا هو -والله أعلم- الذي عناه مجاهد: أن العلماء يعلمون تأويله، ومحمد بن جرير الطبري بقوله في تفسيره: القول في تأويل قوله كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير. والمعنى الثاني في لفظ السلف: هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به"[1].

والفرق بين هذين النوعين أن الأول يكون من باب العلم كتفسير الكلام وشرحه وإيضاحه، وبهذا يكون وجود التأويل وجودا ذهنيا. [2]

ويقول ابن القيم: "وأما التأويل في اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه والحديث فمرادهم به معنى التفسير والبيان ومنه قول ابن جرير وغيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا يريد تفسيره ومنه قول الإمام أحمد في كتابه في الرد على الجهمية "فيما تأولته من القرآن على غير تأويله" فأبطل تلك التأويلات التي ذكروها وهي تفسيرها المراد بها وهو تأويلها عنده، فهذا التأويل يرجع إلى فهم المعنى وتحصيله في الذهن"[3] أما الثاني: فيكون التأويل فيه من "باب الوجود العيني الخارجي فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والأخبار إلا أن يكون المستمع قد تصورها أو تصور نظيرها بغير كلام وأخبار لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، ١٣/ ٢٨٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ١٣/ ٢٨٩.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن قيم الجوزية، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث القاهرة، ١٩٩٤م ص٢٣.

أفهمه المخاطب"[1]"وتسمى العلة الغائية والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل الذي لم يعرف الرائي له غرضه به، ومنه قول الخضر لموسى عليهما السلام بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بها فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام وإقامة الجدار بلا عوض ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف ٧٨] " فلما أخبره بالعلة الغائية التي انتهى إليها فعله قال: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾﴾ [الكهف: ٨٢]"[2].

الحقبة الثانية: حين أضيف إلى المعنيين السابقين معنى آخر وهو: الخروج عن اللفظ الأصلي إلى لفظ آخر لوجود احتمال وقرينة دالة. وهو "نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ" [3] وهذا القول يرى أن "صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح في المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعي العقلي على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال، وقد علمنا في الجملة أن استعمال اللفظ في معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره، فعند هذا يتعين التأويل"[4].

وهذا ما اشتهر "في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه فى أصول الفقه ومسائل الخلاف. فإذا قال أحدهم هذا الحديث أو هذا النص مؤول أو هو محمول على كذا، قال الآخر هذا نوع تأويل والتأويل يحتاج إلى دليل، والمتأوِّل عليه وظيفتان بيان احتمال اللفظ للمعنى

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/ ٢٨٩.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم، ص٢٢.

(٣) لسان العرب، ابن منظور ١١/ ٣٣.

(٤) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى، ٧/ ١٤٧.

الذي ادعاه وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر وهذا هو التأويل الذي يتنازعون فيه في مسائل الصفات إذا صنف بعضهم في إبطال التأويل أو ذم التأويل أو قال بعضهم آيات الصفات لا تؤول وقال الآخر بل يجب تأويلها وقال الثالث بل التأويل جائز يفعل عند المصلحة ويترك عند المصلحة أو يصلح للعلماء دون غيرهم إلى غير ذلك من المقالات". [(١)]

الحقبة الثالثة: حين انتقل اللفظ من خلال الترجمة الحديثة من مصطلح الهرمنيوطيقا الغربية إلى التأويلية وهو انتقال من بيان المعنى إلى طريقة فهم المعنى، فنجد بول ريكور[(٢)] يوضح معنى الهرمنيوطيقا بأنها: "نشاط فكري يقوم على أساس تفكيك رموز المعنى المختفي في المعنى الظاهر والكشف عن مستوى الدلالات الضمنية في الدلالات اللفظية"[(٣)].

وأبو زيد حين يتبنى هذا التأويل فلأنه يعتبر قضية الهرمنيوطيقا قضية قديمة جديدة، وهي كما تركز على علاقة المفسر بالنص في التراث الغربي إلا أن لها وجودها الملح في تراثنا العربي قديما وحديثا، مما جعله يتبنى فكرة الحوار الجدلي بين الثقافتين العربية والغربية انطلاقا من همومنا الراهنة؛ -كما يقول-؛ بمعنى أن يستفيد المؤول من الطرح الغربي في مثل قضية الهرمنيوطيقا لمعالجة واقعنا الثقافي بجانبيه التاريخي والمعاصر، ذلك لأن الحوار الجدلي عنده هو الأساس الفلسفي لأي معرفة، وبناء على هذا الحوار لا بد من الاختيار الواعي، ولا ضير عنده إذا اعتمدنا على الحوار كأساس

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ١٣/ ٢٨٨.

(٢) بول ريكور، فيلسوف فرنسي، وعالم لسانيات معاصر، ولد عام ١٩١٣ م، وتوفي عام ٢٠٠٥م، من أنصار التيار التأويلي الهرمنيوطيقي، واهتم بالبنيوية، وفلسفته امتداد لفلسفة دي سوسير، من مؤلفاته نظرية التأويل، والتاريخ والحقيقة، وغيرهما. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني ايلي الفا ١/ ٤٢٥.

(٣) الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، محمد بهرامي، مجلة الحياة الطيبة عدد ٨ ص٣٨.

فلسفي مهما كانت النتيجة التي نتوصل إليها سواء كانت مرجعية اختيارنا من التراث الغربي أو من التراث العربي. [(١)]

يقول نصر أبو زيد: "من هذا المنطلق نتعرض لفلسفة الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي الحديث آملين أن تضيء لنا بعض جوانب القصور في رؤيتنا الثقافية عامة، وفي رؤيتنا للعمل الأدبي خاصة". [(٢)]

وليس خافيا أن النص القرآني يعد من أهم الأعمال الأدبية المستهدفة بالتحليل والدراسة عند أبو زيد كما سيأتي معنا بإذن الله. إن ما يحاول نصر أبو زيد القيام به، هو إيجاد مرجعية تراثية عربية إسلامية للتأويل بالمعنى الهرمنيوطيقي، ومن ثم إضفاء الشرعية على هذا التأويل باعتباره وجها من وجوه التأويل الإسلامي، لا نجد ضيرا في التعامل به مع نصوص الكتاب والسنة كما فعل السابقون. لهذا لا نستغرب أن نجد نصر أبو زيد بناء على هذا الفهم التأويلي كثيرا ما يقف عند تعدد الرؤى حول معنى من المعاني المتعلقة بنص ما في كلام المتقدمين وقفة المنتصر.

ويتجلى ذلك دائما عند اختلاف الفرق حول المسائل المتعلقة بالاعتقادات الدينية خصوصا ما يتعلق بالله ﷻ، وكأنه يجعل هذا التعدد والتنوع في الفهم؛ ظاهرة صحية صحيحة تنتج عن مسببات شرعية وبالتالي يكون الفهم مشروعا وصحيحا، وبدون هذا التنوع في الفهم يصبح للإسلام في نظره معنى ثابتا لا تؤثر فيه حركة التاريخ، كما يصبح رهنا لجماعة واحدة تمتلكه وتمتلك حق فهمه وتفسيره؛ هم علماء الدين فحسب. [(٣)]

وهذا المعنى المحدد هو ما يرفضه نصر أبو زيد تماما فنجده يفسح المجال للتأويل

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٤.

(٢) المرجع السابق ص١٤.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٣١.

المعتزلي الذي يؤسس له بالنقولات عن المفسرين المتقدمين كما بينا سابقا، ويفسح المجال كذلك للتأويل الصوفي ممثلا في ابن عربي فارس ميدان فلسفة التصوف كما سيأتي معنا، ليخرج من خلالهما بتأويل هرمنيوطيقي يجد تربته المناسبة في الجذور الغربية أكثر مما يجدها في التراث الإسلامي، هذا التأويل يمنح النص فضاء رحبا كما يرى أبو زيد إذ يمكِّننا من قبول كل القراءات والمعاني واعتبارها صحيحة ومشروعة.

ونجد أركون يؤيد هذه الفكرة التي يتبناها أبو زيد -تعدد القراءات- حين يقول: "من السخف الحقيقي الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيرا المعنى الحقيقي للقرآن"[(١)] بل لا بد أن يكون فالمعنى الحقيقي هو المعنى الذي يظل القارئ يكتشفه من خلال قراءاته، ومهمة القارئ عند أركون هي ما سكت عنه النص لا ما أعلنه، لأن النص لا يقول الحقيقة. "وإذا كان النص لا يقول الحقيقة بل يخلق حقيقته فلا ينبغي التعامل مع النصوص بما تقول وتنص عليه، أو بما تعلنه وتصرح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، بما تخفيه وتستبعده"[(٢)] وهذا هو ما يكرره نصر أبو زيد في حديثه عن علاقة القارئ بالنص وهو الاستفادة من النص المعلن لكشف المعنى المستور، فمهمة الفهم عند أبو زيد هي "السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص"[(٣)].

ففي الجانب الاعتزالي مثلا يرى أن "الآيات التي يتوقف عندها الفراء ليؤولها من وجهة نظر اعتزالية كثيرة وتغطي كثيرا من جوانب الفكر الاعتزالي[(٤)] "بل يرى أنه

---

(١) الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، محمد أركون، مجلة الثقافة الجديدة ص٣٦.

(٢) نقد النص، علي حرب، ص١٥.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٦ وانظر في علاقة المفسر بالنص: المبحث الثاني من هذا الفصل.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٥٦.

هو الممهد للمعتزلة في كثير من المسائل التي تبنوها بعد ذلك. [1]

والسؤال هنا هو ما العلاقة بين الفراء والمعتزلة، وهل الفراء أقدم من واصل بن عطاء حتى يؤسس للمعتزلة المسائل ويقعد لهم القواعد؟ والإجابة على هذا السؤال تكمن في تلفيقية أبو زيد الذي يحشد الشواهد على مقولاته حتى لو كانت غير منضبطة تاريخيا.

ويرى أبو زيد أن تأويلات مجاهد لآيات القرآن تتفق مع التأويلات الاعتزالية بسبب نزعته العقلية كما سبق. ومن المهم أن نستحضر هنا ما سبق أن حررناه فيما يتعلق بمجاز الحذف إذ يلزمنا أن لا نغفل "القصد" وأن نحذر من التشابه بين معنى وآخر، فالسياق هو الذي يقرر جواز الحذف من عدمه، فحين نأمن اللبس يجوز لنا أن نستخدم الحذف، ولا يجوز في حالات أخرى توقع السامع في حيرة من أمره فلا يكاد يفهم المراد.

أما في جانب التأويل الصوفي فيرى أبو زيد أن الأمر فيه أكثر تعقيدا، فالمعتزلة إذا كانت تعنى بالجملة والسياق وحتى الكلمات فالأمر مختلف عند ابن عربي ممثل الصوفية هنا لأنه يبدأ من الحرف ويجعل مدار التأويل عليه في جميع حالاته قصرا ومدا وإعرابا وكتابة ونطقا، ومنه يمكن أن نتحرك لمعنى كلمة أو ضمير ولا يمكن للمؤول أن يستغني في عملية التأويل عن ذلك بأي حال.

ويكرر أبو زيد أن ابن عربي يوظف عناصر تراثية كثيرة في إطار فكرته هذه لا ليجعلها في نطاق القبول فقط ولكن لتكون هي الحق الذي لا مرية فيه. [2] لأنه يوازي بين القرآن واللغة والوجود وهذه الموازاة "قائمة على أساس أن الوجود بمراتبه ومستوياته قد تجلى في القرآن من خلال وسيط اللغة، وهذا هو ما سيعطي لابن عربي

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٦٢.

(٢) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٩٩، ٣٠١.

مشروعية للتأويل الوجودي لآيات القرآن وحروفه"(١)

إن نصر أبو زيد حين يطرح مشروع ابن عربي جنبا إلى جنب مع مشروع المعتزلة ليكونا أبناء علات يحاول الجمع بين منهجين مختلفي النزعة والتفكير. وعلى حد تعبير الجابري(٢) فحين يكون المعتزلة (بيانيين) فالصوفية غارقون في (العرفانية).

إن نصر أبو زيد وهو يؤسس نظريته في التأويل يتجاوز نظرية (موت المؤلف) (٣) التي لا تنفك عن فاعلية المتلقي ودوره في رسم صورته الخاصة عن النص، في وقت أسقطت فيه النظريات الحديثة هيمنة النص الكلاسيكي ومؤلفه المبدع وبدأت تركز على المتلقي وعلى اللغة ذاتها وليس المؤلف وصوته. (٤)

وهذا التركيز على القارئ أو ما تسميه الدراسات النقدية الحديثة (استجابة القارئ)(٥) هو في حقيقة الأمر تركيز على الذات الواعية ودورها الفاعل في إنتاج

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٩٩.

(٢) محمد عابد الجابري كاتب ومفكر مغربي ولد عام ١٩٦٣م حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام ١٩٦٧م ودكتوراه الدولة عام ١٩٧٠م من كلية الآداب في الرباط يعمل أستاذا في الفلسفة والفكر العربي الإسلامي ، ويعد من أشهر المفكرين العرب ، كتب العديد من الأبحاث وأبرزها رباعيته في نقد العقل العربي التي عقدت من اجل مناقشتها الندوات والمؤتمرات، كتاب ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر صـ٥٢.

(٣) نادى بهذه النظرية رولان بارت، ليكون محط النظر النص دون اعتبار لقائله. ومبدأ النظرية بنيوي. انظر: دليل الناقد الأدبي ص ١١٤

(٤) انظر: دليل الناقد الأدبي د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة ٢٠٠٥م ص٢٤١.

(٥) استجابة القارئ: يشير هذا المصطلح النقدي إلى العلاقة بين النص والقارئ، وبين القارئ والنص، ويؤكد الجوانب المختلفة والمهمة التي يسهم فيها القارئ في أثناء قراءته للنص، إضافة إلى رؤاه المتنوعة التي يصنعها في عملية القراءة هذه، وأتت هذه النظرية النقدية رداً على النظريات التي تتمحور حول النص من أمثال الشكلانية والنقد الجديد حيث يُهمش دور القارئ، لأن النص هو المركز والمنطلق. راجع استجابة القارئ، إلياس خلف fedaa.alwehda.gov.sy.

النص وتداوله وتحديد معانيه[1] وهو بناء على هذا الطرح يتكئ على مناهج فلسفية غربية مثل: الفنومنولوجيا[2] إذا اعتبرناها تركز على القارئ وتعتبره من يمنح النص وجوده عن طريق الذات الواعية، والهرمينوطيقا لأنها عبارة عن فضاءات من التأويل الذي لا يقف عند حد ولا قانون. إننا هنا إزاء مشكلة معرفية لا تتماشى مع القناعات الإيمانية ولا التفكير العقلي الصحيح؛ إنها مشكلة اللفظ والمعنى؛ حين لا تحكمهما قاعدة أو قانون ولكن يحكمهما فضاء متسع متكثر بقدر تعدد الأشخاص الذين يتعاملون مع النصوص وبقدر اختلاف مرجعياتهم وأيديولوجياتهم.

فالقارئ هنا لما يطرحه نصر أبو زيد يجده متشبعا بفكرة التأويل في نسخته الغربية حيث يرى "أن إنكار أهمية التأويل بوصفه أداة معرفية في بناء العلم وفي بناء العلوم الإنسانية خاصة؛ إنكارا لا يضر سوى منكره "[3] لأن التأويل على حد تعبير حسن حنفي ضرورة للنص، ومن أجل أيجاد الواقع الخاص بالنص لابد من تأويل أي نص، حتى النصوص الواضحة الجلية هي أيضا تحتاج إلى حدس معاصر حتى يتم فهمها بشكل صحيح". [4]

فمجال التأويل يتسع لكل أقسام النص بغض النظر عن كثافته الدلالية أو غموضه، فالتأويل كما يراه أبو زيد ليس إلا (اجتهادا) يفرضه تطور الواقع وتعدد

---

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي ص٢٨٢.

(٢) علم وصف الظواهر Phenomenologyوقد ورد هذا اللفظ عند "المبرت" للدلالة على نظرية الظواهر الأساسية للمعرفة التجريبية وعند "هيجل" للدلالة على المراحل التي يمر بها الإنسان حتى يصل إلى الوعي بالروح ويعد "هوسرل" أول من أطلق هذا اللفظ على فلسفة بأكملها تصف الظواهر بدقة وترتبها بكل إحكام من أجل توضيحها وحينئذ تكون معرفتنا واقعة على "ماهيات" بخصائصها الثابتة فتكون كفيلة بتأسيس علم بمعنى الكلمة.: المعجم الفلسفي لمراد وهبة صـ٤٧٧ وراجع تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم ص٤٥٩.

(٣) المرجع السابق ص٢٢٣.

(٤) انظر: من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار مدبولي – القاهرة بدون تاريخ.

المجتمعات الإسلامية واختلافها[1] وما ينشأ فيها من اتجاهات فكرية وثقافية. وبالتالي فإن كل تفسير يحمل بين طياته تأويلا. حتى الذين يعتمدون على المرويات يحتاجون للترجيح بينها واختيار ما يناسب توجهاتهم وبالتالي فإن هذا الاختيار يعكس في حقيقة الأمر موقفا تأويليا تشكله هموم عصر المفسر وإطاره الفكري والثقافي، وهي أمور لا يمكن للمفسر أن يتجنبها، كما لا يمكنه الانفصال عن حاضره والعيش في الماضي.[2] من هنا كان لابد عند نصر أبو زيد من الوعي التام بأمرين:

الأول: التخلص من وهم النظرة الموضوعية، التي تجعل المتلقي المعاصر مكبلا بالماضي متباعدا عن الحاضر، وبالتالي يعتقد الباحث في التراث وفق هذه النظرة بأنه صاحب الفهم الصحيح والتفسير الموضوعي.

الثاني: التسليم بوجود علاقة جدلية بين الماضي والحاضر، وبين التراث والباحث وبناء على هذه الجدلية؛ لا بد من التسليم مع (لوي آلتوسير)[3] بأنه لا توجد قراءة بريئة، لأن كل قارئ يبدأ من واقعه الراهن متجها إلى الماضي باحثا في اتجاهاته، وهو حين يعود للماضي الذي لا يخلو هو الآخر من طرح تحكمه اتجاهات العصر واختلافاته وتعدد رؤاه فهو لا يعود له بجملته ولكنه يعود ليختار منه ما

---

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٧.

(٢) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١٢.

(٣) لويس ألتوسير: ولد بالجزائر عام ١٩١٨ اجتاز بنجاح اختبار مسابقة القبول بمدرسة نورمال العليا وأسر في فانس عام ١٩٤٠ من أهم الأحداث التي طرأت على حياة ألتوسير خروجه عن الكاثوليكية والتحاقه بالحزب الشيوعي الفرنسي الذي ظل عضوا فيه طوال حياته وإن لم يكن على وفاق دائم معه وقد ظهر التوسير في المشهد الثقافي عام ١٩٦٥م بعد نشره كتابين عمد فيهما إلى النقد الشديد لما اعتبره فهما غوغائيا للنظرية الماركسية. راجع كتاب خمسون عالما اجتماعيا أساسيا خمسون عالما اجتماعيا أساسيا (المنظرون المعاصرون) جورج سكوت، ترجمة محمود محمد حلمي، مراجعة جبور سعفان، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠٠٩م ص٢٩.

يناسب موقفه الراهن وتوجهاته المعاصرة. [1] وتعدد المجتمعات واختلافها يأخذنا لتعدد القراءات وتأثير أفق كل قارئ على تصوراته وفهمه للنص "وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص/ القارئ. إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤول تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله"[2] وحين يرى أبو زيد أنه لا مناص من التأويل باعتباره الوجه الآخر للنص في أمة تقوم حضارتها على النص بالدرجة الأولى؛ فإنه يرى أن هذا النص يتسع ليقبل تأويلات متعددة ورؤى مختلفة وقراءات متنوعة، وهذا يرجع إلى خصوبة النص التي تميزه وتجعله مطواعا وفاعلا في المجتمع. ولهذا يقول: "إن التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالاتها آنا بعد آن مع كل قراءة جديدة، وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر"[3].

ويرى أن هذا حق مشروع لكل قارئ يمتلك القدرة على التحليل والغوص في أعماق النص وكشف أسراره وغوامضه، إن هذا الغموض في النص هو في حقيقة الأمر ميزة له وآلية هامة يتمكن الباحث من خلالها من تحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يتجدد بتعدد القراء واختلاف ظروف القراءة.

ووفق هذه الحقب الثلاث التي بيّناها ارتبط الفهم بالمعنى؛ فالسلف يرون أن التأويل هو التفسير اعتمادا على كلام العرب وما دونته كتب السلف الصالح من تكريس لهذا المفهوم من خلال التراث السلفي، وأهل الكلام اعتمدوا على التأويل بالمعنى الثاني حتى يمكنهم تحقيق منهجهم في تأويل آيات الصفات وغيرها فينتقلون من المعنى الأصلي إلى معنى آخر لوجود علاقة أو قرينة تمنع من إرادة المعنى الظاهر

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٢٨.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٠١.

(٣) المرجع السابق، ص١٩.

الأصلي عندهم.

أما المعاصرون من أصحاب الاتجاه الحداثي؛ فقد اعتمدوا في تعريفهم للتأويل على جذور خارج دائرة التفكير الإسلامي وهي المرجعية الغربية في تعريف الهرمنيوطيقا ومن ثم نقلوها للاصطلاح العربي ليتعاملوا مع التفسير الديني أو النص المقدس من خلالها.

وكل هذه التأويلات باطلة خلا التأويل الذي دلت عليه النصوص، وجاءت به السنة وقد بسط الحديث عن هذه التأويلات الباطلة الإمام ابن القيم حين عرض كلام شيخ الإسلام عن التأويل الباطل حيث جعله أنواعا:

أحدها: ما لم يحتمله اللفظ بوضعه كتأويل قوله" حتى يضع رب العزة عليها رجله[1]" بأن الرجل جماعة من الناس فإن هذا لا يعرف في شيء من لغة العرب البتة.
الثاني: ما لم يحتلمه اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية أو جمع وإن احتمله مفردا كتأويل قوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥] بالقدرة.

الثالث: ما لم يحتمله سياقه وتركيبه وإن احتمله في غير ذلك السياق كتأويل قوله ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام١٥٨] بأن إتيان الرب إتيان بعض آياته التي هي أمره وهذا يأباه السياق كل الإباء فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم والترديد والتنويع...

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، بلفظ "يُقَالُ لِجَهَنَّمَ: هَلِ امْتَلَأْتِ، وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ، فَيَضَعُ الرَّبُّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدَمَهُ عَلَيْهَا، فَتَقُولُ: قَطْ قَطْ "، كتاب: التفسير، باب: قوله: (وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ)، حديث رقم٤٨٤٨، ٦/ ١٣٨.وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء، ٤/ ٢١٨٦، حديث رقم ٢٨٤٦ بلفظ مقارب، وأخرجه الإمام الترمذي في سننه مطولا، كتاب: أبواب صفة الجنة، باب: ما جاء في خلود أهل الجنة والنار، ٤/ ٦٩١، حديث رقم ٢٥٥٧، وأخرجه البيهقي في الأسماء والصفات، باب ماذكر في القدم والرجل ٢/ ١٩٠، حديث رقم ٧٥٧.

الرابع: ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة المخاطب وإن ألف في الاصطلاح الحادث وهذا موضع زلت فيه أقدام كثير من الناس وضلت فيه أفهامهم حيث تأولوا كثيرا من ألفاظ النصوص بما لم يؤلف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة وإن كان معهودا في اصطلاح المتأخرين وهذا مما ينبغي التنبه له فإنه حصل بسببه من الكذب على الله ورسوله ما حصل. كما تأولت طائفة قوله تعالى ﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾ [الأنعام٧٧، ٧٦] بالحركة وقالوا استدل بحركته على بطلان ربوبيته ولا يعرف في اللغة التي نزل بها القرآن أن الأفول هو الحركة البتة في موضع واحد....

الخامس: ما ألف استعماله في ذلك المعنى لكن في غير التركيب الذي ورد به النص فيحمله المتأول في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب آخر يحتمله وهذا من أقبح الغلط والتلبيس كتأويل اليدين في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص٧٥] بالنعمة ولا ريب أن العرب تقول لفلان عندي يد وقال عروة بن مسعود للصديق لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك ولكن وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير كتبت بالقلم وهي اليد وجعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه وخص موسى بأنه كلمه بلا واسطة فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة وإن كانت في تركيب آخر تصلح لذلك فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب....

السادس: اللفظ الذي اطرد استعماله في معنى هو ظاهر فيه ولم يعهد استعماله في المعنى المؤول أو عهد استعماله فيه نادرا فتأويله حيث ورد وحمله على خلاف المعهود من استعماله باطل فإنه يكون تلبيسا وتدليسا يناقض البيان والهداية بل إذا أرادوا استعمال مثل هذا في غير معناه المعهود حفوا به من القرائن ما يبين للسامع مرادهم به لئلا يسبق فهمه إلى معناه المألوف ومن تأمل لغة القوم وكمال هذه اللغة وحكمة واضعها تبين له صحة ذلك.

السابع: كل تأويل يعود على أصل النص بالإبطال فهو باطل كتأويل قوله أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل[1] بحمله على الأمة فإن هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر اللفظ يرجع على أصل النص بالإبطال وهو قوله فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها ومهر الأمة إنما هو للسيد فقالوا نحمله على المكاتبة وهذا يرجع على أصل النص بالإبطال من وجه آخر فإنه أتى فيه بأي الشرطية التي هي من أدوات العموم وأكدها ب ما المقتضية تأكيد العموم وأتى بالنكرة في سياق الشرط وهي تقتضي العموم وعلق بطلان النكاح بالوصف المناسب له المقتضي لوجود الحكم بوجوده وهو نكاحها نفسها ونبه على العلة المقتضية للبطلان وهي افتياتها على وليها وأكد الحكم بالبطلان مرة بعد مرة ثلاث مرات فحمله على صورة لا تقع في العالم إلا نادرا يرجع على مقصود النص بالإبطال وأنت إذا تأملت عامة تأويلات الجهمية رأيتها من هذا الجنس بل أشنع.

الثامن: تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواه بالمعنى الخفي الذي لا يطلع عليه إلا أفراد من أهل النظر والكلام كتأويل لفظ الأحد الذي يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات التي لا يكون فيها معنيان بوجه ما فإن هذا لو أمكن ثبوته في الخارج لم يعرف إلا بعد مقدمات طويلة صعبة جدا فكيف وهو محال في الخارج وإنما يفرضه الذهن فرضا ثم يستدل على وجوده الخارجي فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء

التاسع: التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى الذي هو في غاية العلو والشرف ويحطه إلى معنى دونه بمراتب كثيرة وهو شبيه بعزل سلطان عن ملكه وتوليته مرتبة

---

[1] الحديث عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله ﷺ: (أيما امرأة نكحت بغير أذن وليها فنكاحها باطل فان أصابها فلها مهرها بما أصاب من فرجها وان اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له) الحديث أخرجه الإمام الترمذي في السنن، كتاب: النكاح، باب: منه (أي من أبواب النكاح) ٣/ ٣٩٩، حديث رقم ١١٠٢، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

دون الملك بكثير مثاله تأويل الجهمية قوله ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام١٨] وقوله ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل٥٠] ونظائره بأنها فوقية الشرف كقولهم الدرهم فوق الفلس والدينار فوق الدرهم.

العاشر: تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق ولا معه قرينة تقتضيه فإن هذا لا يقصده المبين الهادي بكلامه إذ لو قصده لحف بالكلام قرائن تدل على المعنى المخالف لظاهره حتى لا يوقع السامع في اللبس والخطأ فإن الله سبحانه أنزل كلامه بيانا وهدى فإذا أراد به خلاف ظاهره ولم تحف به قرائن تدل على المعنى الذي يتبادر غيره إلى فهم كل أحد لم يكن بيانا ولا هدى. "[1].

والتأويل الذي اعتمده أبو زيد لا يمكن أن يخرج عن هذه التأويلات الباطلة التي ذكرها ابن القيم، وهو تأويل بالمعنى الهرمنيوطيقي يؤدي في نهاية الأمر إلى الإخلال بالمعنى، بل مصادرته، ويؤدي إلى الخروج عن السياق، كما أنه يقوم على إبطال المعنى الأصلي للنص، مما يجعله تأويلا باطلا لا يحتمله المعنى ولا تسنده القرائن.



(١) الصواعق المرسلة، لابن القيم، ص٢٥ - ٢٩ باختصار.

المبحث الثاني: التقرير بأن التأويل هو الذي يجعل النص حياً

- **فاعلية التأويل:**

رأينا سلفا كيف أسس نصر أبو زيد لقراءته التأويلية من خلال فعل المتقدمين من المفسرين والمتكلمين والفلاسفة واللغويين، وفي هذا المبحث سيكون الحديث عن (فاعلية التأويل) في النص لدى أبو زيد الذي يرى أن التأويل يمنح النص حياة ووجودا.

ويذهب إلى أن قدرة المتلقي تظهر في صناعة النص؛ خصوصا حين يتمتع هذا القارئ بفهم تاريخي علمي بالنصوص الدينية، وبدون هذا التأويل يرى أبو زيد أن (القارئ) يظل حبيسا لآراء قديمة مرتبطة بزمن وأحداث تاريخية، خصوصا إذا لم يعتمد على ما تقدمه الإنجازات اللغوية في مجال دراسة النصوص.

لذلك يؤكد أبو زيد على أن أهم ما يميز الحضارة العربية الإسلامية أنها حضارة (النص) وبالتالي هي حضارة (التأويل)؛ لأن النص دون تأويل يفقد وجوده الحقيقي وفعاليته، فالتأويل هو الوجه الآخر للنص ومنه يستمد حركته. [(١)]

إن ما نعالجه هنا متعلق بـ(المعنى) الذي يراه نصر أبو زيد مفروضا على النصوص من خارجها عبر أيديولوجية ما، وبالتالي يكون معنىً إنسانيا تاريخيا ولكنه يلبس لباسا ميتافيزيقيا من أجل إضفاء الأبدية عليه[(٢)].

وهذا (المعنى) مرتبط بـ(الواقع وعلاقته بالوحي) وهي الفكرة التي من خلالها جعل نصر أبو زيد القرآن منتَجا ثقافيا بقوله: "إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٩.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٠.

عاما"[(1)] أما الواقع عند أبو زيد فهو حركة البشر الذين نزل النص من أجلهم، ومنهم المتلقي الأول وهو الرسول ﷺ، وأما الثقافة عنده فهي اللغة التي نزل القرآن بها، لذلك لا بد في دراسة النص من البدء بالثقافة والواقع باعتبارهما حقائق بدهية، والانتقال من خلالها إلى فهم علمي لظاهرة النص الذي سيصبح بعد ذلك منتِجا للثقافة حين يصبح هذا النص مسيطرا ومهيمنا على جميع النصوص وتتحدد مشروعيتها من خلاله.[(2)]

إن نصر أبو زيد يقابل بين معادلتين هامتين الأولى: حركة الواقع وتغيره.

والثانية: طبيعة النص وتاريخيته. فإذا قبلنا حركة الواقع لابد لنا من قبول تاريخية النص، وإذا رفضنا تاريخية النص لابد لنا من رفض حركة الواقع. لذا نجده يقول: "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا والواقع ثانيا، والواقع أخيرا".[(3)] ولهذا يسمي النص القرآني بالظاهرة القرآنية الـ"متولدة أساسا من التاريخ لكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دواما، وتلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية"[(4)]

- **دور المعتزلة والصوفية في فاعلية التأويل عند أبو زيد.**

لابد لنصر أبو زيد وهو يحاول إعطاء التأويل فاعلية تميزه عن مجرد التفسير وتمنحه أحقية في التقديم والاهتمام؛ لابد له أن يدعم فكرته هاته بفعل المتقدمين، أو بعبارة أخرى لابد أن يبارك هذا الطرح بطرح فكري قديم كما هي عادته في شرعنته

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٤.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٧.

(٤) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١١٧.

للأفكار التي يتبناها، وليس هناك أنجع ولا أنفع عند أبو زيد من استدعاء التراث المعتزلي وبالأخص استدعاء مقولته في خلق القرآن، وذلك لما يتمتع به هذا الفكر في نظره من حيوية وتفاعل مع الإنسان والطبيعة والعالم، وفي نفس الوقت لم يلغ (القديم والكامل والمطلق) عندما اهتم (بالنسبي والجزئي والحادث) ليثبت ارتباط نزول القرآن بحاجة البشر وتلبية مصالحهم وليثبت إنسانية النص القرآني باعتباره مخلوقا وليس قديما.[١]

إن رؤية المعتزلة كما يرى أبو زيد "هي التي أبدعت وأنجزت في مجال المعرفة العلمية تلك الإنجازات التي أفادت منها أوروبا."[٢] وبالمقابل لا بد أن تكون رؤية النقيض أي المخالفين للمعتزلة رؤية تجمد النصوص وتثبّت المعنى الديني. ولهذا يرى نصر أبو زيد أن "معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني -بالفهم والتأويل- من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الاهتمام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية"[٣]

وينتهي نصر إلى أن إهدار الواقع لحساب النص الديني في صورته الجامدة هو إهدار يتسبب في نقل النص الديني من حيز الفاعلية إلى نطاق الأسطورة[٤] وذلك لغياب البعد الإنساني والتركيز على البعد الغيبي فيه.[٥] وأن السبيل الوحيد لإنقاذ النص من براثن الأسطورة هو (التأويل) وفهم الواقع، ومن ثم الاستفادة من النص في حيويته وقابليته للتحول والبعد عن الصورة الجامدة التي تجعله نصا غيبيا لا يمت

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٣.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٣.

(٣) المرجع السابق ص٢٠٣.

(٤) تعرف الأسطورة بأنها قصة أو معتقدات خرافية وهي تصور شامل عن العالم وعن مكانة الإنسان في الطبيعة، وقد كانت في المجتمعات البدائية واقعية ومقدسة راجع المعجم الفلسفي لمراد وهبه ص٥٩.

(٥) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٦.

للإنسان بأي صلة.

لقد مر معنا ما ذهب إليه أبو زيد من أن بلورة المعتزلة لمفهوم (المجاز) كان المنقذ للنصوص من مصير الجمود في وقت أحاطت فيه الثقافات الفارسية والهندية واليونانية بالمجتمع المسلم وكانت بلورة هذا المفهوم بمثابة الدواء الناجع الذي استعاد حيوية النص ونضارة المعاني، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى يرى أن المتصوفة قامت بخطوة أوسع حين "رمّزت" المعاني لتعبر عن آفاق أرحب كي تفتح آفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا خصوصا تأويلات ابن عربي. وهذا الاتساع من البديهي أن يحدث "بفعل انفتاح دائرة التأويل، ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة (الكلية) على (الظاهرة القرآنية) التي هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة"[1].

إننا هنا أمام انفتاح دائرة التأويل إزاء قراءات متعددة ومعاني متسعة لا يحدها حد ولا يضبطها ضابط خصوصا إذا تقبلنا تأويلات الصوفية التي تعتمد على القرينة القلبية لا القرينة اللغوية. من هنا يبدأ التأويل الذي يؤسس له نصر أبو زيد يأخذ معنى مختلفا حيث تكتنفه رمزية قابلة للاتساع باعتبار أن القرآن أحدث تجديدا معنويا – سيمانتياً – عن طريق استخدام المجاز.

وعن طريق هذه اللغة المجازية تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوما للانفتاح من خلال دائرة (التأويل) وإذا ما نظرنا إلى اللغة الدينية عنده نجد بأنها هي القالب الذي يوجد فيه النص ومن خلالها فقط يمكن للبشر التواصل معه؟! لذا فإن كل نص يعتبر رسالة ذات دلالات لغوية يمكن أن نطبق عليها منهج التحليل اللغوي.

"ومعنى ذلك أن تطبيق منهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجا لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١١٧.

من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع"(١) لأنّ القرآن نصّ لغويّ أدبيّ بامتياز، وبالتالي فالمنهج الناجز لمقاربته هو منهج التحليل اللغويّ الأدبي، في أرقى تجلياته بحسب تطوّر المعارف اللّغوية الأدبية. "والقول بأن النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل، يتضمن فكرة مفادها أن البنية الداخلية للنص القرآني تتمتع بدرجة هائلة من الخصوبة والغنى، تنفي إمكانية الادعاء في أية لحظة تاريخية بأن هذا النص قد استنفذ محتواه أو تمت الإحاطة به معرفيا"(٢).

إن أي نص ديني أو دنيوي كما يرى أبو زيد معرض للموت إن لم يجد قارئا؛ ومستعد للحياة الأبدية حين يجد القارئ الواعي وذلك لأن "النصوص الدينية تحيا أو تموت بحسب إقبال المؤمنين بها عليها أو بحسب إعراضهم عنها ولكننا لا نعرف نصا دينيا واحدا مات موتا تاما"(٣).

وهذا الاحتراز الذي يضعه أبو زيد هنا جاء به ليمنح النص فاعلية وحيوية لا تكون إلا بسبب التأويل، وذلك لأن التأويل يقوم "دائما بدور الرافعة الدلالية لأدنى إشارة في النص كان يمكن أن تتعرض لمصير التحول إلى مجرد شاهد تاريخي"(٤).

لكن هذه الخصوبة التي يتشبث بها نصر أبو زيد في حقيقة الأمر لا تسمح بأن يتم تجاهل قوانين اللغة بسببها، ولا أن يتم القفز عبر الدلالات وصولا للدلالة التي يشتهي القارئ انتقاءها دون غيرها من الدلالات والمعاني لمجرد القول بأن النص محمل بكم هائل من المعاني المتغيرة كما يفعل نصر أبو زيد.

ولا نستغرب أن يعود نصر أبو زيد -كعادته- ليستدل على "اتساع الدائرة

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٧.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٣.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٦٤.

(٤) المرجع السابق ، ص٢٦٤.

التأويلية" بالتراث ليبين مدى استيعاب النصوص للقراءات المتعددة والرؤى المختلفة مما يعطي حياة للنص فاعلية أكبر.

يقول نصر أبو زيد: "إن السؤال لا يتعلق بقبول النص ولا برفضه، بل هو كيف يتلقى الإنسان النص ويتفاعل معه؟ لقد قام الإمام علي ابن أبي طالب في رده المعروف جدا والمشهور على الخوارج حين قالوا: (لا حكم إلا لله) بتأسيس هذا الوعي... فقال: (القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال) [(١)] والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جدا والخطير، والمغيب تماما في الخطاب الديني المعاصر: أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى". [(٢)]

وكأن أبو زيد هنا لا يدري أن هذا الاختلاف لا يعني صحة هذه الأقوال ولا مطابقتها للحقيقة وإلا لما طلب علي بن أبي طالب من أصحابه الانتقال لمستوى أكثر تحديدا حتى يتوصل للمعنى الصواب الذي يخرج من دائرة الهوى والظن. إننا نفهم من تعليق أبو زيد على هذا النص القول بلا نهائية المعنى، خصوصا وأن نصر أبو زيد يركز في حديثه كما مر معنا على فاعلية المفسِر أو عقل القارئ ومدخليته في صناعة النص وصياغة المعنى، إنه هنا رهين القول "بنظرية الاستقبال"[(٣)] التي تهتم بالقارئ اهتماما مطلقا وتجعله ركيزة في تحديد معنى النص؟

---

(١) قَالَ الإمام علي بن أبي طالب ﷺ في واقعة التحكيم: إنا لسنا حكمنا الرجال، إنما حكمنا القرآن، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما يتكلم به الرجال، ادخلوا مصركم، فدخلوا من عند آخرهم، هذا الأثر لم يخرجه أهل الحديث مسندا. وإنما ذكره أصحاب السير والتاريخ، فذكره الطبري في تاريخه، في باب اعتزال الخوارج عليا وأصحابه ورجوعهم، ٥/ ٦٦. وذكره ابن خلدون في تاريخه، باب: أمر الحكمين، ٥/ ١٢٦: وذكره ابن الأثير الجزري في الكامل في التاريخ، باب ذكر تتمة صفين، ٢/ ٦٨٠، وهذا الأثر ضعيف.لجهالة العين والحال برواته.

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٢٧.

(٣) نظرية الاستقبال: الاتجاه الذي يوحد بين المنتسبين إلى هذه النظرية هو الاهتمام المطلق بالقارئ والتركيز على دوره الفعال باعتباره ذات واعية لها نصيب الأسد بين النص وإنتاجه وتداوله وتحديد معانيه.

يقول نصر أبو زيد: " إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في (الظاهر) أو (المؤول) تحديد مرهون بأفق قارئ وعقله وتحديد المحذوف المضمر في دلالة (الاقتضاء) يحتاج كذلك إلى قارئ فإذا انتقلنا من دلالة (المنطوق) إلى مستويات دلالة المفهوم كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل. وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة -ومن ثم التأويل- لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص". [١]

لعل هذا النص يمهد لنصر أبو زيد ما يريد الوصول إليه من القول بسلطة القارئ أو المفسر على النص، ففعل القراءة يبدأ من الواقع المحيط بالقارئ (أفق القارئ) ثم ينتقل بعد ذلك للنص فهما وتأويلا، وهذا هو منهج الهرمينوطيقا الذي يصرح به نصر أبو زيد قائلا: "الهرمينوطيقا الجدلية[٢] عند جادامر[٣] بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص، لا في

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٨٢.

(٢) الجدلية (الديالكتيك) الجدل هو فن البرهان لكن هذا المصطلح قد استعمل بعد ذلك بصورة مغايرة تماما لهذا المعنى وخصوصا في العصر الحديث فقد ذهب هيجل إلى أن الديالكتيك هو المنهج الذي يؤدي إلى قضية تحتوي على نقيضها وتظل هذه القضية ونقيضها في صراع مستمر ليتألف منها نقيض ثالث، وهذا الثالث يظهر له نقيض رابع ويستمر بينهما الصراع ليتألف منهما نقيض آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، راجع المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة د/ سعد الدين السيد صالح ص١٧٣، المعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة، ص١٥٤ وانظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبة ص٢٣٧.

(٣) جادامير فيلسوف ألماني(٢٠٠٣-١٩٠٠)م تابع هيدجر في فكرته القائلة بأن كلا من المعرفة والفعل يتضمن الفهم والتأويل ولهذا دار مشروعه حول الهرمينوطيقا الفلسفية. فعند جادامر نحن محكومين بمكانتنا في التاريخ التي لايمكن ردها إلى آراء من سبقونا من أصحاب الفكر والفعل، ومن ثم فإن فهم نص ما أو حادثة ما مرهون بتصوراتنا وانحيازاتنا، ومن أجل ذلك يرى جادامر أن التأويل هو ديالوج كامل أو ممكن. المعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة، والمعجم الفلسفي لمراد وهبه صـ٢٣٥.

النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر -من خلال ظروفه- للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات -في النص الديني والأدبي معا- على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك"[1].

إن النقد الذي يوجهه نصر أبو زيد للهرمينوطيقا عند جادامر يتعلق بكونه تابع أستاذه هيدجر[2] في إقامة الوجود على أساس هرمنيوطيقي، وإقامة الهرمنيوطيقا على أساس وجودي. ولكن جادامر لكونه متأثرا بجدلية هيجل[3] فقد أقام مشروعه التأويلي على أساس جدلي، وتعامل جادامر مع العمل الفني باعتباره تجسيدا لتجربة وجودية مما جعله يغفل تاريخية المبدع الزمانية والمكانية لذلك يقترح أبو زيد تعديلها من خلال المنظور المادي المرتبط بالواقع والجدلية بين النص والمفسر[4].

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٩.

(٢) هيدجر هو: مارتن هيدجر، فيلسوف ألماني ولد بجنوب ألمانيا عام ١٨٨٩م، وتوفي عام ١٩٧٦م، كان تلميذا لأدموند هوسرل، عمل على تحليل الإنسان تحليلًا "وجوديًا" راجع: تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرممكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ ١/ ٤٦١، والمعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة، ص٥٥٧.

(٣) جورج ويلهلم فريدريك هيغل(أغسطس١٤ — ١٧٧٠ نوفمبر)١٨٣١ فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت، فورتيمبيرغ، في المنطقة الجنوبية الغربيةِ من ألمانيا. يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

كان مشروع هيغل الرئيسي الفلسفي أَنْ يَأْخذَ هذه التناقضاتِ والتَوَتّراتِ ويضعها في سياق وحدة عقلانية شاملة، موجودة في سياقاتٍ مختلفةٍ، دعاها "الفكرة المطلقة "أَو" المعرفة المطلقة".

انظر: ·ظاهريات الروح ظاهريات الروح هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر ٢٠٠٩م ١٨٠٧، وانظر: فنومينولوجيا الروح فتحي العونلي، المنظمة العربية للترجمة،.٢٠٠٦م.

(٤) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٣.

لا يكتفي نصر أبو زيد بهذه الفعالية فحسب ولكنه ينتقل إلى أن المعنى الديني ينشأ من حيث نشأ التأويل، ويتحدد لاحقا بفعل العملية التأويلية وما يعتريها من ثقافات متعددة وأيديولوجيات مختلفة، وهذا الطرح وإن بدا صادما للقارئ فإن أبو زيد سيجد له سندا تراثيا وفق منهجه التلفيقي. ولكنه لن يجد مثل هذا الطرح إلا في جلباب ابن عربي حين "يربط بين آيات كثيرة من القرآن في سياق تأويله لكلمة واحدة، كما يربط بين القرآن والحديث النبوي في حركة دائمة تعطي للنصوص معاني محددة في سياق خاص، وهذه المعاني تتغير في سياق آخر، مما يؤكد ما أشرنا إليه من أن المعنى في القرآن ليس معطى ثابتا محددا سلفا، بل هو إن شئنا الدقة في حالة من التوتر الدائم، تتوقف على سياق المفسر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى". [1]

وتدعم هذه الفكرة عند أبو زيد ثلاث مسائل:

الأولى: مسألة المكي والمدني.

والثانية: مسألة النسخ.

والثالثة: أسباب النزول.

أما مسألة المكي والمدني فحين تحدث عنها علماء القرآن بينوا خصائص كل منهما ومع هذا فإن هناك نصوصا مكية تحمل خصائص النصوص المدنية والعكس.

يرى أبو زيد أن هذا التحول من مرحلة إلى أخرى تحول على مستوى الواقع وعلى مستوى النص يتم عبر حالة تدريجية ولذلك توجد بعض الألفاظ التي تتناسب وأحد النزولين في نزول آخر والتي لا يمكن اكتشافها في النص إلا من خلال النص ذاته، حيث يكون النص والواقع في حركة تفاعل، ويتم اكتشافها أيضا من خلال فهم

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٩٣.

القارئ والمفسر وذلك عن طريق جدل العقل الإنساني مع النص.[1]

إن الطريقة التي يمكن عن طريقها اكتشاف هذا التداخل في النزولين عند أبو زيد هي طبيعة العقل الإنساني وهذا الفهم لا يكون بمعزل عن دراسة سياق النصوص.

أما مسألة النسخ وإبدال آية مكان أخرى فهي لا تعني تغيرا في ذات الله أو في علمه، ولا يجوز ذلك على الله جل وعلا، لذلك لا يصح النظر فقط للجانب الإلهي في النص وإغفال البعد الآخر المهم وهو الواقع والمتلقين، لأن الأحكام الشرعية أحكاما خاصة بالبشر في حركتهم في مجتمعهم[2] من هنا يوظف أبو زيد مسألة النسخ في إرساء منهجه التاريخي لأن "ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع"[3] تلك الجدلية التي تجعل وجود الواقع وعلاقته بالنص ليس وجودا هامشيا ولكنه وجود فاعل يعطي النص حيويته ويصوغ معناه.

ولهذا يرى نصر أبو زيد أن وظيفة النسخ بما أنها التدرج في التشريع فإن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص غير المنسوخة أمر ضروري فربما عدنا للعمل بالمنسوخ بسبب حاجة الواقع له وفرضه علينا وذلك لتنقل الحكم بسبب انتقال العلة، كمسألة المسالمة عند الضعف والقتال عند القوة فليس أحدهما ناسخا للآخر ولكن لكل منهما وقت بحسب الحال الذي يكون عليه المسلمون من القوة والضعف.[4]

إن نصر أبو زيد لا يلتفت في مسألة النسخ لأي حكمة ربانية سوى التدرج في التشريع، لا لشيء إلا ليفتح أمام المتلقي خيارات الانتقاء من جملة الأحكام، ولا يفرق

---

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٩٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٢١.

(٣) المرجع السابق ص١١٧.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص١٢٢، ١٢٣.

بين أقسام النسخ فلا فرق عنده بين ما نسخ حكمه وبقي لفظه ولا ما نسخ حكمه ولفظه، فهي محاولة للقول بأن القارئ يحق له وفقا لحاجات عصره أن يختار ما يناسبه حتى لو كان هذا الخيار تشريعا سابقا، أبدله الله بتشريع آخر ﴿ ۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾ [البقرة: ١٠٦]

أما المسألة الأخيرة التي يدعم بها نصر أبو زيد فكرته في تعدد القراءات للنص وتغير المعاني بتغير السياقات فيه؛ وهي مسألة أسباب النزول.

يقول أبو زيد: "علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه". [١]

وهذا النص قد نزل منجما بحسب الأحداث والوقائع وهذه الأحداث هي الإطار الواقعي الذي من خلاله يمكن فهم الآيات ومقاصدها "بعبارة أخرى أدرك علماء القرآن أن قدرة المفسر على فهم النص لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص"[٢]، ويستشكل أبو زيد كون الآيات التي لها سبب نزول نتعامل معها وفق نظامين مختلفين:

الأول: حين نزلت الآيات وفقا لحادثة معينة.

والثاني: مرتبط بموقع الآيات في التلاوة بمعنى ترتيبها في المصحف وهي بهذا الارتباط الأخير تتجاوز الارتباط بالوقائع إلى روابط أخرى خصوصا ما يتعلق بعلم (المناسبة بين الآيات).

يقول أبو زيد: "إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص. من هنا قد يعتمد مفسر على بعض

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٩٧.

(٢) المرجع السابق ص٩٧.

معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات. إن العلاقات أو المناسبات بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجها آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ وبين معطيات النص، أو لنقل بعبارة أخرى إن المفسر يكتشف جدلية أجزاء النص من خلال جدله هو مع النص".[1]

إن حياة النص التي يدندن حولها أبو زيد تستمد وجودها من (الاختلاف) سواء اختلاف المفسرين في معنى النص، أو اختلاف النص نفسه مع بعضه بسبب طبيعة اللغة أو بعبارة أخرى بسبب آلية النص في تحديد طبيعته الخاصة، ولكي يزول توهم التناقض بين أجزاء النص عند أبو زيد فلابد أن يقرأ النص من خلال (المعقول) لذلك يصبح الاختلاف من باب التنوع الذي لا يعارض وحدة النص ولا الإيمان بوحدة مصدره[2]

يقول نصر: "وإذا كانت الآراء والإيديولوجيات تختلف فإن (المعقول) الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد... ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصا قابلا للقراءة والتفسير والتأويل". [3]

ويظل بحث أبو زيد عن مظلة تأوي إليها كل الآراء مطلبا ملحاً، حتى تتم السيطرة على تناقضات الواقع وصراعاته، وحتى يتم الانسجام بين اللفظ والمعنى، وبين النص والواقع، وبين مصدر النص الأول والمتلقي أو المفسر، لهذا لم يجد أبو زيد حلاً أنسب لهذه المعضلة ولا أنفع من الاستنجاد بالذوق الصوفي في غاية كماله وفي أرقى حالات روحانيته، إنها الحاجة إلى فلسفة ابن عربي "لإزالة كل هذه التناقضات

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٦١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٨٧.

(٣) المرجع السابق ص١٨٧.

وحل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة... إلى عقيدة الحب الشاملة والدين العالمي المفتوح والرحمة الإلهية التي فتح بها الوجود وإليها يؤول"[1]

هذا هو المخرج الذي يلجأ إليه أبو زيد حتى يستقيم مشروعه التأويلي، إنه اللجوء لابن عربي في مذهبه الصوفي المتفرد حيث يرى أن الحق هو القضاء الرباني والحكم الإلهي فكل عابد لإله أو معتقد لدين فإنما يعبد الله ويدين بدين الوحدانية أيا كانت الصورة التي عبدها فهو لم يعبد إلا الله لا غيره.[2]

• **العلاقة بين المفسر والنص عند أبو زيد:**

يقرر أبو زيد أن "القراءة التأويلية" تفتح لنا بأريحية أن نبحث في علاقة المفسر بالنص وما يمكنها أن تحدثه من تعدد للتأويلات والتفسيرات بحسب الأفق الذي يعيشه كل مفسر، فمهما حاول المفسر أن يدعي الموضوعية فلا يمكن بحال أن ينفك عن واقعه المعاصر، وهذا الأمر ينطبق على من يتعامل مع النصوص الدينية أو النصوص الأدبية على حد سواء، وهذا الفهم يمنحنا فرصة إعادة النظر في التراث الديني وما يمكن أن تحدثه رؤية كل عصر في نتاج علمائها الثقافي، لنرى كيف اختلفت الرؤى وكيف تعددت التفسيرات، وما موقف الاتجاهات المعاصرة بعد ذلك من هذا الطرح التراثي المتنوع.[3] خصوصا إذا عرفنا أن "موقف الخطاب الديني المعاصر من "علوم القرآن" ومن "علوم الحديث" كذلك هو موقف الترديد والتكرار، إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي نضجت واحترقت حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف"[4].

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٤١٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٠٩.

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٩.

(٤) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١١.

إن النص الأدبي عند نصر أبو زيد يتسع للعديد من التأويلات وذلك بتعدد آفاق القراء وتنوع اتجاهاتهم، وهذه الاتجاهات إنما هي في حقيقتها ظهور للواقع الاجتماعي والفكري الذي يعيشه الناقد أو المفسر، ومن الطبيعي أن يفترض كل مفسر بأن تفسيره وقراءته هي الصواب وأن غيرها لا يمت للحقيقة بصلة. (١)

إن هذه التعددية في الفهم تعني عند أبو زيد القراءة المنتجة، وهي ذاتها القراءة التي تستبعد الحقيقة من مجال فعلها عند علي حرب، ذلك لأن الخطاب حين ينص على الحقيقة فحسب ينتهي بمجرد انتهاء الوقائع، أما النص الذي نعود إليه دائما ونتفاعل معه فهو النص الذي يفرض نفسه بإفساح المجال أمام تأويلاتنا وقراءتنا المثقلة بالهم المكاني والزماني(٢) إنها طبيعة النص المفتوح على كل المعاني وعلى كل البشر كما يرى أركون. (٣)

ومهما كانت القراءة جادة والتفاسير ملهمة عند أصحاب التاريخية فلا يمكن الوصول إلى المعنى النهائي في النص، لأنه نص يتميز بتعدد المعاني ويتسع لكثير من الاحتمالات والتفاسير بقدر تعدد الميادين العلمية والاستراتيجيات الفكرية(٤)

إن أبو زيد يرى أن النظر إلى الحقيقة وكأنها معنى نهائي يتعارض مع مفهوم التأويل لأن "نظرية التأويل بالمعني المعاصر هي نظرية تحاول أن تبرز هذه العلاقات المركبة والمعقدة بين النص من حيث تاريخيته وبنيته وبين القراءات من حيث انعدام البراءة في القراءات، وتفتح المجال لأنه ليست هناك قراءة صحيحة"(٥).

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٦.

(٢) انظر: نقد النص، علي حرب ص١٤.

(٣) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ١٩٩٨م، ص١٥٤ وانظر ص٨٩.

(٤) انظر: نقد النص، علي حرب ٨٧.

(٥) حوار عدنان حسين أحمد، نصر حامد أبو زيد يتساءل: هل هناك نظرية في التأويل القرآني؟- الجزء =

إن العلاقة بين المفسر والنص التي يطرحها نصر أبو زيد معتبرا إياها ظاهرة طبيعية تتمخض عن أفق المفسر أو القارئ وجدليته مع النص؛ ينظر إليها محمد أركون على أنها تنتج نصا ثانويا فرضته قراءات المفسرين المقنعة بأيديولوجيات وثقافات متنوعة "فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها ومذاهبها واتجاهاتها نفهم أن القرآن لم يكن إلا وسيلة من أجل تشكيل نصوص أخرى. وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها تلبي حاجات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات وهي أعمال فكرية، ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة التي أنتجتها أو البنية الاجتماعية أو المدرسة المثيولوجية[1] التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن، وهذا مما يعقد الأمور كثيرا بين النص الأول الذي نرغب في فهمه (القرآن) وبين كل التفاسير التي أنتجت فيما بعد طبقا للحاجات الأيديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين"[2]

ونصر أبو زيد وإن بدأ بنيويا[3] حين كان في جلباب المعتزلة فإننا نجده هنا تفكيكيا[4] وهذا المنهج التفكيكي الذي يمارسه نصر أبو زيد على النص عن طريق

= الرابع. الحوار المتمدن – العدد: ٧٤٦ – ٢٠٠٤/ ٢/ ١٦ المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني http://www.ahewar.org.

(١) المثيولوجيا: تعني عرض فكرة في صورة شعرية وروائية، حيث يسود الخيال ويختلط بالحقائق، وتطلق أيضا على الخرافة الشعبية، انظر: موسوعة لالاند، ٢/ ٨٥٠.

(٢) نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل عدد ٣٤ 'عام ١٩٨٩م.

(٣) البنيوية هي: منهج فكري نقدي ملحد لا يؤمن إلا بما يقع تحت الحس، ويذهب إلى أن كل ظاهرة تشكل بنية لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المؤلفة منها دون تدخل لفكر المحلل أو عقيدته، وهذه الفلسفة مستمدة من فلسفة أوجست كونت الوضعية، ومن رجالاتها دي سوسير، ولوي إلتوسير، راجع المعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة، ص١١٦.

(٤) التفكيكية إحدى مدارس الفلسفة والنقد الأدبي التي تذهب إلى الإدعاء بأنه يستحيل الوصول إلى فهم متكامل أو متماسك للنص، وتؤمن بأن جميع الحقائق نسبية، فليست هناك حقائق ثابتة راجع المعجم =

"التأويل" يستمد مشروعيته من القراءات المتنوعة للنص، وهذا ما يجعل الباحث يقول بأن أبو زيد كان متبنيا لـ"نظرية الاستقبال" في تعاطيه مع النص الديني بشكل عام وهذه النظرية ليست مذهبا نقديا محدودا أو مدرسة فلسفية مستقلة بذاتها، ولكنها قاسم مشترك نتج عن تطورات النظريات النقدية الحديثة كالألسنية، والبنيوية، والتفكيك، وبرز دور هذه النظرية عند المهتمين بالنص من جهة تأويله، لذلك فلا يستغرب اهتمام أكثر من اتجاه فلسفي نقدي بنظرية الاستقبال مع اختلاف الجذور والآليات.

إن نظرية الاستقبال تجعل مركز الاهتمام يدور على القارئ بشكل خاص وتهتم به باعتباره الركن الأساس في النص أي مبدعه ومنتجه، وبالتالي سيكون حتما هو محور العملية النقدية.

تقول حكمت الخطيب: " نحن – القراء- طرف في علاقة طرفها الآخر النص. نحن نبدع النصوص حين نقرؤها. ونحن بالقراءة نقيم حياة النصوص أو نشهد على موتها. أن نمارس النقد معناه أن نشارك في دورة الحياة لثقافتنا. ننتج حياة هذه الثقافة لتنتج بدورها حياتنا الأفضل"[(١)]

من خلال هذه الجدلية فإن نصر أبو زيد وباعتبار مرجعيته التأويلية التي نضجت من خلال أساتذة الهرمينوطيقا ومن خلال تراكمات نظريات الفلسفة الغربية سيكون في جانب الحضور الفاعل للقارئ وسيفسح المجال لـ(أفق التوقعات) ومن ثم تغيير الأنموذج النقدي وذلك بتطوير النظرية الجمالية والتاريخية[(٢)] والاهتمام بالقارئ على حساب النص. وقد "نجم عن هذا الاهتمام إبدال القارئ المضمر بالقارئ

= الفلسفي د/ مصطفى حسيبة ص١٤٤.

(١) في معرفة النص دراسات في النقد الأدبي حكمت صباغ الخطيب، (بيروت دار الآفاق الجديدة ١٩٨٣) ص٥.

(٢) انظر: دليل الناقد الأدبي ص٢٨٢ – ٢٨٥.

التاريخي وكذلك إبدال أفق التجربة المحتمل (أي ما يوحي به النص ويستشرفه) إبداله ببنية الأفق الاجتماعي للتجربة، وهو ما يجلبه القارئ التاريخي معه من عالمه الواقعي، كما سعت هذه المدرسة إلى حل التقابل الضدي بين الخيال والحقيقة عن طريق إيجاد علاقة جدلية، بينهما تحت مظلة الأفق والموضوع (الثيمة): أي تأويل الخيال الأدبي على أنه أفق للحقيقة التاريخية وأن العالم الحقيقي هو أفق للعوالم الخيالية"[(١)]

إن نصر أبو زيد ينتهي إلى أن النص (المعنى) ليس له معطى ثابتا بل هو في حالة من التوتر الدائم مما يمنح النص حياته وفاعليته، وهذا ما تفرضه طبيعة اللغة الدينية بما يكتنفها من خصوبة وتنوع، وبما يحيط بالقارئ من ثقافات متعددة وأيديولوجيات؛ وبالتالي فكل التأويلات مشروعة بدءا بتأويلات المعتزلة وانتهاء بتأويلات ابن عربي، كما سيأتي معنا، إن المعنى بناء على هذا الطرح "سياق مقيد، ولكن السياق لا حد له، وقد كان دائما عرضة للتحولات تحت وطأة النقاشات النظرية". [(٢)]

ولعل جوناثان كلر[(٣)] يعني بالنقاشات النظرية ما يمكن أن نسميه (بالاختلاف حول المعنى) بناء على اختلاف المعطيات وتعدد الثقافات، وبناء على ذلك فالمعنى هو

---

(١) دليل الناقد الأدبي سعد البازعي، ميجان الرويلي ص٢٨٥.

(٢) اللغة والمعنى والتأويل، جوناثان كلر، ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد ١٠٩ـ ٢٠٠٢م.

(٣) يتلخص فكر جوناثان كلر فى أن التفكيك إستراتيجية فلسفية كنقطة بداية للكيفية التي يمارس بها التفكيك دوراً في الدراسات الأدبية ثم تقييم هذا الدور، كما يتحرى كلر الصياغات التي يقدمها دريدا لإستراتيجية التفكيك الشاملة، ويخلص من ذلك إلى تحديد الإجراء الناشط الذي تضطلع به هذه الممارسة كي يبدأ مناقشة إشكال الكتابة في علاقته بنزعة مركزية الصوت ونزعة مركزية اللوغوس، موضحاً كيف كان منطق الحضور منطقاً سائداً وحاكماً، وبمقتضاه حصل التفريق والتمايز بين الكلام والكتابة. المصدر: فرديناند دي سوسير (مبادئ اللسانيات الحديثة وعلم العلامات – جوناثان كلر – المكتبة الأكاديمية – ٢٠٠٠م.

"ماهية الشيء اللانهائية، وهو ما يستهدفه الوعي في علوه. لكن ذلك لا يتم إلا بعملية لا نهائية، وهذه الماهية لا يتم الوصول إليها إلا من خلال عمليات عقلية نشطة، تتم بواسطتها دراسة التصورات العقلية بالطرق التحليلية والطرق المنطقية اللغوية"[1] إننا نؤمن أن (المعنى)ليس متغيرا وبالتالي فالحقيقة التي تكمن وراءه واحدة غير متكثرة علمها من علمها وجهلها من جهلها

يقول الزركشي: "من المعلوم أن الله ﷻ إنما خاطب خلقه بما يفهمونه، ولذلك أرسل كل رسول بلسان قومه... وإنما احتيج إلى التفسير لما سنذكره بعد تقرير قاعدة: وهي أن كل من وضع من البشر كتابا فإنما وضعه ليفهم بذاته من غير شرح؛ وإنما احتيج إلى الشرح لأمور ثلاثة:

أحدها: كمال فضيلة المصنف؛ فإنه لقوته العلمية يجمع المعاني الدقيقة في اللفظ الوجيز، فربما عسر فهم مراده، فقصد بالشرح ظهور تلك المعاني الخفية...

وثانيها: حذف بعض مقدمات الأقيسة أو أغفل فيها شروطا اعتمادا على وضوحها، أو لأنها من علم آخر، فيحتاج الشارح لبيان المحذوف ومراتبه

وثالثها: احتمال اللفظ لمعان ثلاثة؛ كما في المجاز والاشتراك ودلالة الالتزام؛ فيحتاج الشارح إلى بيان فرض المصنف وترجيحه"[2]



---

(١) أبستمولوجيا المعنى والوجود، سامي أدهم، مركز الإنماء القومي (بيروت – لبنان) بدون تاريخ ص١٩.

(٢) البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر الزركشي، دار المعرفة، بيروت ١٣٩١ تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم، ١/ ١٤.

المبحث الثالث: الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير

في هذا المبحث سيكون الحديث عن العلاقة بين (التفسير) و(التأويل) هل هي علاقة مبنية على التواؤم أم على التنافر؟ وهل وجود أحدهما يغني عن وجود الآخر؟ وما دور التدخلات الأيديولوجية في صياغة كل منهما؟ ثم ما الذي يجعل نصر أبو زيد يصر على تقديم التأويل على التفسير والإعلاء من شأنه؟

يستحضر أبو زيد في بناء مشروعه التأويلي ما تقدمه فرقتا (المعتزلة) و(الصوفية) من نتاج علمي حول التأويل باعتبارهما أرباب التأويل ومنظريه، كما أنهما الفرقتان اللتان جعلهما أبو زيد أنموذجا للفهم التراثي وبنى على مواقفهما صحة دعواه بانفتاح المعنى وسلامة التفكير، وذلك لأنهما انتهجتا التأويل في تعاملهما مع النص. كما إنه من جهة أخرى يقف على ما قدمه جادامير وهيدجر في طرحهما الفلسفي التأويلي ليخرج بعد ذلك بمنهج له رؤية هرمنيوطيقية تفقد علاقتها بالتراث وتقف على أعتاب الفلسفة الغربية.

- **العلاقة بين التفسير والتأويل عند أبو زيد**

يقوم أبو زيد في جميع مؤلفاته بدور (المترافع) لصالح التأويل بسبب ما تعرض له من هضم وإقصاء، وبسبب ما مارسه عليه الفكر الديني -كما يرى أبو زيد- من تحييد حين قام بتحويله إلى مصطلح (مكروه) و(مبتغٍ للفتنة)؛ لحساب مصطلح (التفسير) ذلك المصطلح الذي سحب البساط من تحت مصطلح (التأويل)في حين لم يكن مستخدما بقدره لا في القرآن ولا في مصنفات المتقدمين.

وما ذلك إلا لأن التفسير عند أهل السنة كما يقول أبو زيد: "هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، وكانوا أقرب من ثم إلى فهم دلالته، فالتفسير عندهم لابد أن يستند إلى (النقل) لأن الاستدلال يؤدي دائما إلى

الخطأ في زعمهم"[١].

لذلك يقف نصر أبو زيد ضد هذا التقرير الذي يعتقده أهل السنة ويحاول بيان دور الاستدلال في صحة المعنى وسلامة الاستنتاج.

ويطرح نصر أبو زيد تساؤلا تنبني على إجابته صحة اختيار أحد المصطلحين من عدمها فيقول: "كيف يمكن الوصول إلى المعنى (الموضوعي) للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر ـ بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى "القصد" الإلهي في كماله وإطلاقه"؟[٢]

وكأن الإجابة بدهية يلمسها القارئ من صيغة السؤال فهو سؤال يحمل بين طياته صيغة الاستفهام الإنكاري.

لكن نصر أبو زيد يجيب على السؤال من خلال طرح "المؤولة" من جهة وطرح (السلف) من جهة أخرى، فهو يرى أنه وإن لم يزعم أحد الفريقين امتلاك معرفة القصد الإلهي إلا أن (المؤولة) كانت أكثر حرية في التعامل مع النص من حيث الفهم وفتحت باب الاجتهاد في معرفة المعنى على مصراعيه، في حين تمسك (السلف) بإمكانية الفهم الموضوعي وإن لم يصرحوا بذلك.

إن الشبهة التي يركن إليها السلف في نظر أبو زيد في تقديمهم (للتفسير)على حساب (التأويل) هي اعتقادهم أن (التفسير) يمثل الموضوعية[٣] في حين يمثل

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٢٠.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٥.

(٣) تعبِّر الموضوعية عن إدراك الأشياء على ماهي عليه دون أن يشوبها أهواء أو تحيزات، أي تستند الأحكام في النظر إلى الحقائق على أساس العقل، وبعبارة أخرى تعني الموضوعية الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودا ماديا خارجيا في الواقع وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكا كاملا.

كتاب المعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة، ص٦١٢.

(التأويل) الذاتية،[1] علما أن هذه الموضوعية في حقيقة الأمر هي موضوعية تاريخية تنفصل عن واقعها ومحيطها الاجتماعي وتعود للوراء لعصر نزول الوحي ومحيطه الثقافي. [2]

ويرى أنهم بهذا يقعون في تناقض كبير، ففي حين يقول السلف بأن الوحي صالح لكل زمان ومكان، تجدهم يتمسكون بتفسيرات الرعيل الأول خصوصا الجيل الأول والجيل الثاني والمرويات المنقولة عنهم بشكل خاص[3] مما "يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين، وهذا الربط يتعارض تعارضا جذريا مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان. إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص -وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء- يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى (عقيدة) وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه (الحقائق الأزلية) بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج (التجريب) في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإما أن يتحول (العلم) إلى (دين) ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي"[4]

إن هذا المنهج الذي ينقده هنا نصر أبو زيد ويحاول إنقاذ التراث منه هو في نظره منهج رجعي يعتبر كل الاتجاهات المخالفة له مخالفة للحق، وأن تأويلاتها ليست سوى

---

(١) الذاتية: ينسب الذاتي إلى الذات، بمعنى أن ذات الشيء هو جوهره وهويته وشخصيته، وتعبر عما به من شعور وتفكير، والعقل أو الفاعل الإنساني هو المفكر وصاحب الإرادة الحرة، ويُدرِك العالم الخارجي من خلال مقولات العقل الإنساني.

راجع الذاتية والموضوعية، مقال عبد الوهاب المسيري www.khayma.com.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٥.

(٣) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١١.

(٤) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ٢٢٢.

تأويلات فاسدة وهي على أحسن أحوالها (تفسير بالرأي) المذموم المنهي عنه من قبل الرسول ﷺ وصحابته الأخيار، ومن هنا نشأت عندهم الفرق (المبتدعة) كقسيم (لأهل السنة والجماعة) تمثل الأولى الكفر والأخرى الإيمان، ومن أبرز من يمثل هذا الفكر المبتدع فرقتا (المعتزلة)(والمتصوفة) [(١)] في حين أن أبرز من يمثل الاتجاه السلفي في نظره الاتجاه الحنبلي والأشعري و(من الوجهة التنظيرية)كأشخاص؛ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وأحيانا الغزالي؛ فيقررون بأن المعرفة الدينية لا تتطور، وأن فهم السلف للقرآن هو الحجة والحق الذي لا يقبل الرد ولا الشك، وأن اتباع سبيلهم وموافقة فهمهم هو العاصم من الزلل، والمنقذ من الضلال.

ويتناسى هذا الاتجاه في رأي نصر أبو زيد أن اختيار الصحابة أو التابعين لتفسير معين لا يبتعد في حقيقة الأمر عن موقف تأويلي فأي مفسر مهما ادعى الموضوعية والانفصال عن واقعه لابد وأن يكون لهموم عصره وإطاره الفكري والثقافي من تأثير على اختياره، فمجرد التعبير عن المعنى بعبارات أخرى أو استبدال لفظ بلفظ يتضمن بالضرورة فهما خاصا يرتبط بتطور اللغة من عصر إلى عصر، ومثل هذا ما تحمله كل لفظة من خصوصية تجعلها تختلف عن مرادفاتها عاكسة فروقا دقيقة في دلالتها مما يؤكد لنا أن أي شرح لا بد وأن يتضمن نوعا من التأويل. [(٢)]

إن نصر أبو زيد يعتقد أن من يقدمون التفسير بـ(المأثور) يقدمونه لأنه "يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق جمع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهما موضوعيا، أي كما فهمه المعاصرون لنزول النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة، أما التفسير بالرأي أو (التأويل) فقد نُظر إليه على أساس أنه تفسير (غير موضوعي)لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن، محاولا أن يجد في القرآن (النص) سندا

---

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٢٠.

(٢) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١١.

لهذا الموقف، وقد أطلق على أصحاب الاتجاه الأول (أهل السنة والسلف الصالح). ونُظر إلى هذا الاتجاه غالبا نظرة إجلال واحترام وتقدير، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني وهم (الفلاسفة، والمعتزلة، والشيعة، والمتصوفة)، نظرة حذر وتوجس... "[1].

مع أن بعض هذه الفرق - المعتزلة والمتصوفة - في رأي أبو زيد قدمت للنص من خلال التأويل حضورا مستمرا فقد كان التأويل الذي قام به المعتزلة والمتصوفة بمثابة الرافعة الدلالية لأي إشارة في النص كان من المحتمل أن تتحول إلى شاهد تاريخي[2].

وبعبارة أخرى يرى أبو زيد أن المعتزلة قد أنقذت النصَّ من الجمود حين تكالبت الثقافات المتغايرة على العصر حينذاك فكان (المجاز) هو الأداة التي تمكنت من منح النص روحه وبددت عنه الشحوب وعلامات الفناء.

أما المتصوفة فقد قدمت للنص مساحة أوسع مما صنعته المعتزلة وذلك بطرح فكرة (الترميز) أي جعل المعاني والدلالات تعبر عن آفاق أرحب وذلك باعتماد القراءات المتعددة، ولا نهائية المعنى، خصوصا من خلال تأويلات ابن عربي، ولم تتوقف هذه العملية الحيوية إلا مع دخول عصر الانحطاط والركود في العالم الإسلامي.[3]

وإذا كان نصر أبو زيد يقرر أن من الخطأ محاولة أهل السنة والجماعة "ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي"[4] فإنه يقول:

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ١٤ - ١٥.

(٢) معنى تحول النص لشاهد تاريخي عند نصر أبو زيد أي عزله عن الواقع تماما لعدم الحاجة له كآيات الرق مثلا أنظر: في تفصيل هذا الباب الثاني من البحث.

(٣) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٤ - ٢٦٥.

(٤) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٢٣.

"إن التفرقة بين (التفسير) و(التأويل) ورفع مكانة (التفسير) على حساب التأويل تعد جزءا من هذا الخطأ في فهم " أهل السنة" وفي موقفهم الفكري قديما وحديثا". [1]

لذلك يصف نصر أبو زيد منهجه في التعامل مع التراث بأنه فهم عصري متحرر ومستنير، في حين أن الفهم الآخر فهم حرفي وضيق ومنغلق، وهذا هو الفارق بين الفهم العصري المستنير الذي يدرك أن الإسلام "صيرورة تاريخية اجتماعية استمرت وما زالت مستمرة بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية، وما تحمله من مضامين؛ وبين من يتصورون أن الإسلام هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه"[2]

يحاول نصر أبو زيد من خلال رجوعه لمعنى التفسير والتأويل في لغة العرب أن يجد ما يؤكد رأيه من أن التأويل أولى بالإعلاء والاهتمام من التفسير ويتوصل مستنتجا إلى أن معاجم اللغة تعيد معنى التفسير إلى أحدى مادتين: إما (الفَسر) أو (السَفر). ودلالتهما تعني شيئا واحدا هو وجود وسيط يمكن معه الكشف عن الشيء المختبئ الغامض.

يقول أبو زيد: "لذلك ذهب ابن فارس كما نقل الزركشي إلى أن "معاني العبارات التي يعبر بها عن الأشياء، ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل، وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة، فأما المعنى فهو القصد والمراد، يقال: عنيت بهذا الكلام كذا، أي قصدت وعمدت.... وأما التفسير في اللغة فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف، وأصله في اللغة من التفسرة وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء.. فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به... وأما التأويل فأصله في اللغة من الأوْل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ٢٢٣.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٩٦.

تؤول العاقبة في المراد به، ويقال آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه، وأصله من المآل، وهو العاقبة والمصير، وقد أوّلته أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني،... "[(١)].

يتلمس نصر أبو زيد الفرق بين التأويل والتفسير من خلال التعريف اللغوي لكل منهما ويهتدي إلى أن التفسير يستلزم (واسطة) ينظر فيها المفسر ليصل إلى معرفة ما يريد، بعكس التأويل فهو لا يحتاج لهذه الواسطة بل يكفي الاعتماد على (حركة الذهن) في اكتشاف أصل الظاهرة أو في تتبع عاقبتها، مما يمنح القارئ دورا مهما في الكشف عن النص من خلال العلوم الضرورية التي يجب أن يتحلى بها بعيدا عن الهوى وسوء القصد.

هذه العلوم هي في حقيقة الأمر علوم التفسير التي من خلالها يمكن للقارئ أن ينتقل إلى علم التأويل، هذه العلوم الضرورية وهذا الحياد والبعد عن الميول الشخصية يجعل نصر أبو زيد يرفض مثلا تأويل الروافض لقوله تعالى ﴿مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ [الرحمن: ١٩] على أنهما علي وفاطمة. وقوله سبحانه ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢] على أنهما أي الحسن والحسين رضي الله عنهما؛ لأن هذا التأويل موظف أيديولوجيا بصرف النظر عن معطياته اللغوية والمفهومية. [(٢)]

وقد يسأل سائل كيف يرفض نصر أبو زيد تأويل الروافض هنا مع أنه قد قبل تأويلات المتصوفة وهي لا تبتعد كثيرا عن هذا الجو من القفز على الدلالات؟ فنجده يبرر هذا بأن "الفارق بينهم وبين الشيعة أن (المتصوفة) يدخلون تأويلاتهم في باب (الإشارات) [(٣)] التي يحتملها النص من حيث (المغزى) لا من حيث الدلالة، فليست

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣٣ وراجع البرهان في علوم القرآن للزركشي- ٢/ ١٤٨ – ١٤٩، وانظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٧٥.

(٢) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٤.

(٣) الإشارات: الإشارة لها دلالة ما قد تكون فعلا يدل على ما نريد وقد تكون شيئا ماديا يثير في النفس شيئا =

هذه الإشارات سوى معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة، كتأويل بعضهم للفظة (الكفار) في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ﴾ [التوبة١٢٣] أن المراد النفس، فأمرنا الله تعالى بقتال من يلينا وهي النفس لأنها أقرب شيء إلينا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه". (١)

وهذا الذي يروم نصر أبو زيد تقريره هنا دونه خرط القتاد، فالدلالة هنا ليست كما يراها، ولا المغزى كما يظنه، ولو كانت الدلالة واضحة فإن المغزى لا يجوز أن يخالفها، إذ لابد من التوافق بينهما بناء على معطيات اللغة والفهم، فقد يتعارض المغزى مع دلالة النص الأصلية الظاهرة، بناء على السياق الذي يحكم المعنى، ولا يجوز أن يعتمد القارئ على دلالة (إشارية) خفية بسبب (مواجيد) يجدها ولا انكشافات يتوهمها، وهذا الذي عده نصر أبو زيد من باب الاجتهاد ليس كذلك كما سيأتي بيانه في الباب الثاني إن شاء الله.

وقد يكون حسن حنفي أكثر مباشرة في التفريق بين التفسير والتأويل حين يرى أن التفسير هو "مجرد إخراج النص من حيز العبارة إلى حيز اللغة والإعراب، تفسير النص إلى الخارج... في حين أن التأويل هو إدخال النص إلى الداخل إلى أعماق النفس، التفسير موضوع علم التفسير وعلم أصول الفقه عن طريق اللغة العربية وأسباب النزول، وكلاهما في العالم الخارجي، في حين أن التأويل في علم أصول الدين عند المعتزلة، وعلوم الحكمة عند الفلاسفة، وعلوم التأويل عند الصوفية. التفسير أقرب إلى التنزيل، النزول من النص إلى العالم، في حين أن التأويل صعود من العالم إلى النص، التفسير

= آخر غير مدرك أو غير قابل للإدراك، والإشارة الطبيعية تكون العلاقة القائمة بينها وبين الأشياء الدالة عليها خاضعة للقوانين الطبيعية، أما الإشارة الصناعية فتكون العلاقة القائمة بينها وبين الأشياء الدالة عليها خاضعة للإرادة راجع المعجم الفلسفي لمراد وهبه ص٦٢.

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٤.

لأهل الظاهر، المؤرخون والفقهاء والنحاة، والتأويل لأهل الباطن الصوفية"[(١)].

وبناء على ما تقدم من كلام أبو زيد فإنه ينتهي إلى أن التأويل لابد أن يعتمد على التفسير وإلا كان تأويلا "مكروها"، لأن الاستنباط لا يعتمد على الظن ولا على التخمين، ولا على إتباع الهوى، ولكنه يعتمد على معطيات اللغة وحقائق النص، أما الانتقال إلى المغزى فهو مقبول بشرط ألا يتعارض هذا المغزى مع دلالة النص، وكون التأويل يعتمد على الاستنباط فهذا يدل على بعد مهم وأصيل من أبعاد العملية التأويلية عند أبو زيد وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالته.

وسنرى هل يلتزم نصر أبو زيد بهذا التقرير الذي يهتم بمعطيات اللغة وحقائق النص في مشروعه التأويلي أم إنه سيتخلى عنه، كما سيأتي قريبا.

بناء على هذا الارتباط بين التفسير والتأويل يقرر أبو زيد أن علم التفسير بناء على تعريفه واشتغاله يهتم "بالجوانب الخارجية للنص مثل العلم بأسباب النزول والقصص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ وهي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء". [(٢)] كما إنه يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل ويكون جزءا من عملية التأويل نفسها. [(٣)]

"وتكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام، -وعليه ستكون دلالة التأويل أوسع من دلالة التفسير- أو علاقة (النقل) بـ(الاجتهاد)، وهي العلاقة التي يعبر عنها القدماء بأسماء (الرواية) و(الدراية). [(٤)]

إن (التأويل) هو المصطلح الذي سيعتمده نصر أبو زيد في دراساته المعرفية لأنه

---

(١) حصار الزمن، حسن حنفي ص٦٤.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٣٥، ٢٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص٢٣٣.

في نظره أداة هامة وأساسية في بناء العلم، وذلك لأنه من غير الصحيح التوحيد بين (اللغة) و(الكلام)، فمهمة الباحث أن يجعل الظاهرة في نسق ونظام، ويفصل بينها وبين الظاهرة ذاتها في حركتها وصيرورتها"[(١)].

وبعبارة أخرى إذا كانت اللغة نظاما من الرموز والعلامات تعبر عن رؤية الجماعة البشرية الخاصة للعالم، فإن على عالم اللغة أن يتخذ من بعض هذه الرموز وسائل وعلامات للتعبير عن هذا النظام. إن الدال في النظام اللغوي يتحول إلى رمز ذي دلالة خاصة في البحث اللغوي، وهذه العملية الأساسية في البحث اللغوي هي في جوهرها عملية تأويلية". [(٢)]

ويحدد نصر أبو زيد دوافع اختياره لمصطلح التأويل في دراسته وتقديمه على مصطلح التفسير بأسباب ثلاثة:

الأول: أن كلمة (التأويل) تعكس المقصود بحركة الذهن المعرفية إزاء موضوع المعرفة. بعكس كلمة " التفسير" التي تعني فقط الواضح البين.

الثاني: أن مصطلح (التأويل) هو استخدام قدامى المفسرين والنحويين أمثال ابن جرير الطبري وسيبويه.

الثالث: نظرا للتمايز بين المصطلحين وتوظيف الصراع الديني لمصطلح التفسير على أنه يمثل "الحقيقة" وأن التأويل يمثل "الزيغ"؛ فإن استخدام مصطلح التأويل يعد بمثابة الانتصار للتأويل بالعودة إلى الأصل. [(٣)]

وهذه العودة إلى الأصل التي ينادي بها أبو زيد ليست من أجل إجلال التراث، ولا الاعتراف بفضله، ولكن من أجل جعله وسيلة للهدف الأيديولوجي الذي يسعى

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٩٠.

(٢) المرجع السابق ص١٩٠.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٩٢ – ١٩٤ وانظر: الخطاب والتأويل ص١٧٣، ١٧٤.

لتحقيقه، وليس أدل على ذلك من التناقض الذي يقع فيه أبو زيد، حين يتمسك بحبل العودة إلى التراث من أجل إضفاء الشرعية على لفظ التأويل ومنحها مكانا في الوجدان الثقافي، ونجده في المقابل لا يلقي بالا للتراث نفسه ولا للفكر الذي استند إليه في شرعنة المصطلح الأثير عليه.

ولكننا نعود لنؤكد انتقائية أبو زيد لما يخدم منهجه التلفيقي ويدعم مشروعه التأويلي.

ولهذا نجده يكتسب المصطلح من الثقافة الإسلامية ويبحث عن تطبيقاته في الثقافة الغربية وفي الفلسفات المعاصرة عند أرباب الفكر التأويلي الغربي الذي لا ينتمي للمصطلح الذي حاول أبو زيد تقريره في كتبه، فشتان بين التأويل الذي اصطلح عليه المتقدمون وبين التأويل الذي ينظر له أبو زيد من خلال فلاسفة الهرمينوطيقا، خصوصا عند جادامر.

- **التأويل بين نصر أبو زيد وجادامر، وهيدجر.**

ولكي يتبين الفرق بين التأويل في التراث الإسلامي والذي يستدعيه أبو زيد هنا؛ وبين التأويل في نسخته الغربية والذي انتهى إليه فعلاً أبو زيد في صياغة مشروعه التأويلي يحسن الربط بينه وبين جادامر وهيدجر في فكرته التأويلية وعندما نربط مشروع نصر أبو زيد التأويلي بفكر هيدجر الوجودي والهرمينوطيقي كما سيأتي، ومن جهة أخرى نربط مشروعه التأويلي بتأويلية جادامر؛ فليس لأننا نجد انفصالا تاما بين هذين المفكرين المؤولين، ولكن ذلك لأن التأويل عند جادامر قائم بالدرجة الأولى على الأسس التي وضعها هيدجر من قبل؛خصوصا في فكرة (التناهي الإنساني) التي رسمها هيدجر من خلال فكرة التاريخية وهيرمينوطيقا الفهم، والتي تعني "بأن وجودنا المتموضع والمتجذر في الزمانية والمتناهي يكشف إمكانيات وكمونات الكائن في العالم أو الدازاين، [1] وبهذا المعنى لا تسعى هرمينوطيقا الفهم إلى تأسيس قاعدة

(١) تعني في الألمانية الموجود هناك وتميز هنا هذا الموجود النموذجي الذي يسمح للوجود بما هو موجود أن =

شاملة وصالحة لكل مستويات الفهم وإنما على تشكيل وعي نقدي لتناهي الدازاين، إزاء الإمكانيات الأنطلوجية التي تكشف عن وضعيته الخاصة والملموسة. التماس حقيقة كونية وكليانية من شأنه أن يشوه حقيقة الفهم "[1].

إن جادامر يعتمد على فكرة (الاستقراء الفني) الفكرة التي استفادها من العالم الفيزيائي (هيلمهولتز) [2] من أجل إعطاء بناء علمي في العلوم الإنسانية على غرار (الاستقراء المنطقي) [3] في علوم الطبيعة، والذي دفع جادامر لهذه الفكرة هو أن من سبقه مثل ديلثي، [4] وديكارت، [5] لم يفلحوا في إيجاد صيغة علمية تخص هذه العلوم

= يوجد. في حين أنها كانت عند كانط تعني مقولة الوجود المناقضة لمقولة اللاوجود وكانت تفيد عند هيجل الحضور المتعين، وقد أخذنت اللفظة مكانة جوهرية في فكر هيدجر ليشير بها إلى الطابع الخاص للوجود البشري وتعود المكانة التي احتلتها إلى انفرادها عن بقية الموجودات بقدرتها على مساءلة الوجود وبذلك تحولت إلى مرجع لكل حضور قصدي. انظر موقع ابن خلدون للفلسفة والأدب : http://ebn-khaldoun.com.

(١) فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، هانس غيورغ غادامير، ترجمة محمد شوقي الزين.، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م/ ١٤٢٧ هـ، ص١٤.

(٢) هيلمهولتز فون هيرمان ١٨٢١-١٨٩٤ ألماني صاحب القانون الأول في الثرموديناميك المطوّر، تصريح بقاء الطّاقة.

(٣) الاستقراء: هو الحكم على الكلي لوجود ذلك الحكم في الجزئي، وهو إما ناقص وفيه يقوم الباحث بتتبع بعض الجزئيات للوصول إلى قانون كلي يجمع كل الجزئيات، وإما تام يقوم الباحث فيه بحصر جميع الجزئيات، راجع تيسير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية د/ محمد شمس الدين إبراهيم سالم ص٢٦٤ مطبعة حسان بالقاهرة ١٤٠١هـ، وراجع المعجم الفلسفي ، مراد وهبه ص٥٣.

(٤) ديلثي ١٨٣٣ - ١٩١١ م ألماني مؤرخ ومهتم بعلم النفس، وعلم الاجتماع والاهتمامات البحثية في اهتمامات ديلثي حول المسائل المنهجية العلمية، والأدلة التاريخية ومكانتها في التاريخ كعلم. ويمكن اعتباره تجريبي، على النقيض من المثالية السائدة في ألمانيا في ذلك الوقت، ولكن روايته لما يشكل التجريبية والتجريبية تختلف عن التجريبية البريطانية والوضعية في وسط المعرفية والوجودية والافتراضات، والتي هي مستمدة من الأدب الألماني والتقاليد الفلسفية. راجع ويكيبيديا ar.wikipedia.org.

(٥) ديكارت: هو رينيه ديكارت ولد في ٣١ مارس ١٥٩٦ م، وتوفي في ١١ فبراير ١٦٥٠م)، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يلقب بأبي الفلسفة الحديثة"، له مؤلفات منها كتاب (تأملات في الفلسفة =

على غرار ما اكتسبته العلوم الطبيعية من صيغ منهجية دقيقة.

ويخلص جادامر إلى أن "العلوم الإنسانية تربط بالرقة، والدقة، وفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة وقواعد صارمة"(١) كما هو الحال في العلوم الطبيعية، كما قررها (عمانويل كانت) (٢) على وجه الخصوص.

يقول جادامر: "تقترب خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس للفنان أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي"(٣)ونجد نصر أبو زيد يؤكد هذا التفريق فيقول: "إن الفارق بين القانون العلمي -أو الحقيقة العلمية في العلوم الطبيعية- وبين الحقيقة في العلوم الإنسانية ليس فارقا بين (العلم) و(الأيديولوجيا) بل هو في الأساس فارق بين حقائق تجريبية يمكن التثبت من صدقها أو كذبها، بصرف النظر عن المكان والزمان، وبين الحقيقة الثقافية التي تكون صادقة وصحيحة في سياق وضع اجتماعي إنساني محدد بسياق تاريخي مميز"(٤).

يقول جادامر: "سماع التراث والالتزام به هو السبيل الواضح للحقيقة التي ينبغي إدراكها في العلوم الإنسانية"(٥)لكن هذا السماع للتراث والذي يتحدث عنه

= الأولى) "رسالة في انفعالات النفس" راجع ترجمته في تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم(١/ ٥٨)وفلسفة ديكارت ومنهجه، تأليف: مهدي فضل الله، ط٣-١٩٩٦-بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر ص٣٦٩.

(١) فلسفة التأويل، الأصول، المبادئ، الأهداف، غادامير، ص١٥.

(٢) ايمانويل كانت: فيلسوف ألماني ولد عام ١٧٢٤م وتوفي عام ١٨٠٤م، برز في الفيزياء فلكية والرياضيات والجغرافيا وعلم الإنسان ، من مؤلفاته نقد العقل الخالص، راجع تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم (١/ ٢٠٨) والمعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة ٢٠٠٩م صـ١٠٨.

(٣) فلسفة التأويل، غادامير، تصدير المترجم محمد شوقي الزين ص١٥.

(٤) النص والسلطة والحقيقة،، نصر أبو زيد، ص٥٤.

(٥) فلسفة التأويل، غادامير، ص١٦.

جادامر من أجل الوصول إلى الحقيقة لا يجعل الحقيقة عنصرا خارج ذاتية الباحث بل هي محايثة لنشاطه المعرفي لذلك يقول غادامير: "المعرفة في العلوم الإنسانية لها دوما علاقة بمعرفة الذات"[١].

وهذه الفكرة هي التي تبناها نصر أبو زيد في حديثه عن دور القارئ في صناعة المعنى. لذا نجد نصر أبو زيد ينتقد الفلاسفة كما فعل جادامر من قبل في ادعائهم أن التأويل الموضوعي للنص الأدبيعسير التحقق، لأن نفي الموضوعية إنما هو تكريس للذاتية، لكن نصر أبو زيد (يخترع) -إذا جاز استخدام هذا اللفظ- موضوعية أخرى ليست لها سمات الموضوعية المطلقة وهي ما أسماها بـ (الموضوعية الثقافية) المرهونة بالزمان والمكان.

حيث إن الموضوعية المطلقة من وجهة نظره ليست إلا وهما من إبداع أيديولوجية الغرب الاستعماري. يقول نصر أبو زيد: "إن هذه الموضوعية الثقافية تتحقق بتحري القارئ استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص، كما تتحقق من خلال (استغراق) المؤول في أعماق النص سعيا لسبر أغواره. ولا على المؤول تثريب بعد ذلك أن تتطور أدوات التحليل وطرائقه في عصر تال وتكتشف في النص جوانب لم تكتشف قبل ذلك"[٢] وهذا الطرح هو الذي جعل جابر عصفور[٣] يتخوف مما سيؤول إليه مشروع أبو زيد، إذ يرى أنه لا يمكن لأي مفهوم موضوعي للإسلام أن يتجاوز الأطروحات الإيديولوجية[٤] وهو تخوف مشروع، لأن إدعاء الموضوعية هنا سوف يبدده أفق كل مفسر ونزعاته الأيديولوجية التي يتحرك من

---

(١) فلسفة التأويل، غادامير ص١٧.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٤٠.

(٣) الدكتور جابر أحمد عصفور، وزير ثقافة مصر الأسبق، ولد في المحلة الكبرى في ٢٥ مارس١٩٤٤م، كاتب ومفكر مصري من مؤلفاته، دفاعا عن التنوير، ومحنة التنوير، وهوامش على دفاتر التنوير.

(٤) هوامش على دفتر التنوير، جابر عصفور المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص٥٨.

خلالها. حين لا يكون هناك قواعد يجب مراعاتها والالتزام بها. من هنا تصبح الحقيقة نسبية متعلقة بالباحث نفسه، فهي حقيقته كما يتمثلها وينتجها. ويعتبر جادامر الفهم جدلا بين الماضي والحاضر ويكون ذلك تحديدا في كيفية تداول المعنى في الماضي وفق سنة دلالية معينة، من جهة أولى، وفي تبيان رد فعل القارئ في الحاضر حيال الرسالة الخطابية الموجهة إليه من جهة ثانية. فالمعنى عنده محصلة يتوصل إليها المتلقي عبر سلسلة من الترسبات المتعاقبة من حقبة زمنية إلى أخرى، بحيث يستوعب الفهم الأخير الأفهام السابقة ويزيد عليها في الحاضر.(١)

ويعتبر نصر أبو زيد بعد تهويمة في الاستمداد من فلاسفة الهرمينوطيقا أن ما قدمه جادامر في هرمنيوطيقيته الجدلية بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي "يعد نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب، فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه - للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني والنص الأدبي معا- على موقف المفسر من واقعه المعاصر أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك".(٢) وهذا يبين أن التأويلية التي يتبناها أبو زيد ليست سوى الهرمنيوطيقا الغربية في مراحلها المتغيرة، وخصوصا هرمنيوطيقا جادامير الجدلية.



(١) انظر: محمد عياد، التلقي والتأويل، محمد عياد مقال على الانترنت.http://saidbengrad.free.fr/al/n10/2.htm.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٩.

الفصل الثاني

منهج نصر أبو زيد وآلياته في القراءة التأويلية

وفيه مدخل وأربعة مباحـــث: –

مدخـــل.

المبحث الأول: الظاهر وعلاقته بالقراءة التأويلية.

المبحث الثاني: توظيف المنهج الاعتزالي في القراءة التأويلية.

المبحث الثالث: الذوق الصوفي وعلاقته بالتأويل.

المبحث الرابع: علاقة نصر أبو زيد بالهرمنيوطيقا.

* * * *** * * *

مدخـــل

يرى أبو زيد أن الصراع حول الحقيقة قائم على الخلاف حول مسألة المجاز في اللغة، فهناك من يرى أن اللغة الدينية هي المجاز باعتبار أن الحقيقة والأصل هو اللغة الإنسانية في هذا العالم، والآخرون يرون أن اللغة الدينية هي الأصل في حين يكون المجاز في اللغة الإنسانية الدالة على كل من العالم والإنسان. [(١)]

"وهذا الصراع يكشف في التحليل الأخير عن صراع حول الحقيقة وأين تستكن، هل هي خارج العالم ومن ثم تستعصي على الوعي الإنساني، أم هي قارة في بنية العالم وقابلة من ثم للاكتشاف من خلال وعي الإنسان ولغته؟ ومن البديهي أن تصور الحقيقة خارج العالم، وفي لغة النص الحرفية، تصور يفضي إلى تغريب الإنسان في العالم، والذي تم ارتهانه إيديولوجياً كنسق جزئي من بنية حقيقة متخارجة عنه تخارجاً تاماً"[(٢)]

يعتبر نصر أبو زيد كل نص (تاريخيّاً)، وكل قراءة للنص نوعا من (التأويل) حتى القراءات التي لا تلقي بالا للمتلقي أو المفسر، بل تركز على النص والمؤلف بشكل تام، ولكن هذه التأويلية كما يقول أبو زيد "تبالغ إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى (المعنى التاريخي) الأصلي للحدث أو للوثيقة والنص"[(٣)]

إن تأويلية أبو زيد التي تقوم على انفتاح المعنى لا تقبل هذا الرأي الذي يدعي الموضوعية وإن أصبح في أوقات كثيرة بسبب السلطة في دائرة الاهتمام والإجلال، لأن هذا الرأي يصادم (التأويل) بفضاءاته المتسعة والذي بدأ يتراجع "ويتراجع معه بنفس القوة مفهوم انفتاح المعنى الديني لاستيعاب متغيرات الزمان والمكان. وبسبب هذا

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٦، ٧.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٧.

(٣) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٧٧.

التراجع والغياب يسود خطاب الإسلام (الثابت المعنى) المطلق الدلالة". [1]

ينقل أبو زيد عن ابن عربي في أكثر من موضع أن "الحقيقة في ذاتها واحدة لا تتعدد، ولكنها تتشكل وتتلون مثل الماء الذي يأخذ شكل الإناء الذي هو فيه ويتلون بلونه، هذا رغم أن الماء في حقيقته لا شكل له ولا لون"[2] فأهل الله يعجزون عن ادعاء اليقين لهذا تغمرهم الحيرة المعرفية، "لكن الفقهاء من جانب آخر يزعمون امتلاكهم للحقيقة، ويتصورون أنفسهم حراسها والمدافعين عنها، إنهم لا يدركون ما يدركه أهل الله من سريان التجليات الإلهية في كل شيء، ولا يدركون شيئا من تبدلها وتغيرها في كل آن"[3] مع أن كل الخطابات تتساوي من حيث هي خطابات ولا يحق لأحد أيا كان ادعاء امتلاك الحقيقة، لأن هذا الادعاء من صفات الخطابات الزائفة التي تصادر بقية الخطابات حين تتمتع في سياق سياسي أو اجتماعي بالذيوع والانتشار. [4]

لهذا يقول: "إن تداخل آليات إنتاج الفكر بآليات الممارسة السياسية إلى حد التطابق يفضي إلى نوع من البراجماتية الفكرية، ذلك أن الحقيقة في هذا السلوك تكون.. حقيقة لأنها نافعة، في حين أن المنطق الفكري.. يقوم على أساس أن الحقيقة نافعة لأنها كذلك أي لأنها حقيقة، وليس لأي شي خارج كونها حقيقة"[5] ولا يعني هذا أن أبو زيد يبحث عن "حقيقة ثابتة جوهرية متعالية قائمة هناك في المطلق بل... الحديث عن الحقيقة النسبية بالنسبة لتطور الوعي في سياق اجتماعي ثقافي محدد"[6].

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٩٣.

(٢) هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد، ص١٢٥.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٥٤.

(٤) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد،، ص٨، ٩ وانظر: الخطاب والتأويل ص١١١.

(٥) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد،، ص٥٤.

(٦) المرجع السابق ، ص٥٤.

لهذا يقرر أبو زيد أن الفارق بين الحقيقة في العلوم الطبيعية (القانون العلمي) وبين الحقيقة في العلوم الإنسانية ليس فارقا بين العلم والأيديولوجيا، ولكن لأن الحقيقة العلمية يمكن التثبت من صدقها عن طريق التجربة، أما الحقيقة الثقافية، فتكون صادقة في سياق وضع ثقافي اجتماعي محدد. [1]لذا يكرر أبو زيد أن (منهجه) لا يدعي امتلاك الحقيقة، وأن ما يظنه الناس حقيقة في وقت ما إنما يعود لما تتمتع به بعض الخطابات في بعض الأوقات من الذيوع والانتشار بسبب سيطرتها وهيمنتها على الخطابات الأخرى "لذلك يبرأ منهج تحليل الخطاب هنا قدر الإمكان من الاستسلام لأوهام اليافطات المستقرة -تراثيا وإعلاميا- لوصف بعض الخطابات وصفا يستهدف وضعها في قلب الدين ذاته"[2]

من خلال طرح أبو زيد سنكتشف في هذا الباب أن المذهب التفكيكي الذي يطبقه على النصوص الشرعية ينتهي إلى القول بلا نهائية المعنى وبالتالي إلى عدم إمكانية الوصول إلى المعنى الحقيقي في النصوص.



(١) انظر: نصر أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص٥٤ وانظر الخطاب والتأويل ص١٦، ١٧.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٩.

المبحث الأول: الظاهر وعلاقته بالقراءة التأويلية

عند الحديث عن منهج نصر أبو زيد وآلياته في القراءة التأويلية لظاهر النص يواجهنا أكثر من اتجاه في طريقة تعامله مع النصوص؛ فحين نجده أحيانا يصرح بانتمائه لمنهج ما ويكرر انتسابه له نجده أحيانا ينتمي لمناهج أخرى لا تقل أهمية عن المنهج الذي يصرح به، خصوصا في مجال التطبيق والدوافع والآليات، ولعل من المناسب هنا أن نفتتح الحديث بهذا النص الذي يقول فيه:

"إن التعامل مع النصوص، أو تأويلها، يجب أن ينطلق من زاويتين لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: الزاوية الأولى: زاوية التاريخ بالمعنى السوسيولوجي[1] لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي، وبالطبع السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص. والزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل -أو بالأحرى- إعادة تأويل تلك النصوص وذلك من أجل التفرقة بين (الدلالة الأصلية) التاريخية وبين (المغزى) الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة"[2]

إننا إزاء مستويين تكامليين يتنقل بينهما نصر أبو زيد في تعامله مع ظاهر النص أحيانا، وأحيانا أخرى يجمع بينهما وفق منهج قد لا ينضبط كثيرا؛ كما سيأتي معنا في هذا الباب.

هذان المستويان هما:

---

(١) سوسيولوجيا المعرفة: علم يدرس المجتمعات والقوانين لتي تحكم تطوره وتغيره، منشئ هذا المصطلح الفيلسوف الألماني ماكس شيلر، وقد ذهب هذا الرجل إلى أن الصور الأساسية للمعرفة هي المسلمات الثقافية الأساسية لجماعة ما، وهي التي تكون الرأي العام، راجع المعجم الفلسفي لمراد وهبه صـ٣٥٤.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٢٠.

استعماله للنقد الأدبي، واستعماله لعلم العلامات. كلاهما في ضوء التاريخية.

ولا يعني الفصل بينها بالضرورة هنا أن نفصل بينها في حال التعامل مع رؤية نصر أبو زيد وطريقته المنهجية، ولكنه فصل منهجي نظري يستدعيه الشرح والتوضيح، ويتطلبه بيان الفكرة التي يتحرك نصر أبو زيد من خلالها. فالمنهج النقدي اللغوي عند نصر أبو زيد هو المنهج الأساس للتعامل مع النصوص ومن خلاله سينفذ للتعامل مع السيميوطيقا[1] والهرمنيوطيقا وغيرهما من النظريات الغربية التي تخدم مشروعة والإفادة منها.

❖ أولا: منهج النقد الأدبي عند أبو زيد.

يبرر نصر أبو زيد تعامله مع النص القرآني وفق هذا المنهج؛ بأن النص القرآني بالدرجة الأولى نص لغوي يخضع لآليات النقد والتحليل اللغوي "وكون الخطاب إلهيا من حيث المصدر لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو نص إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي"[2]

وكثيرا ما يستدعي نصر أبو زيد طرح عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن القرآن وكيفية إنتاجه للدلالة والتي توصل إليها عن طريق دراسته للشعر والبحث في قوانين تشكيله، فيما أسماه بـ(قوانين النظم) وذلك بسبب اشتراك الاثنين (أي القرآن والشعر) في الوحدة اللغوية، ولأن "العلم بتلك القوانين من شأنه أن يعصم الباحث من الانخراط في إنتاج أيديولوجيا، ويؤهله لإنتاج خطاب علمي عن النصوص

---

(١) السيميوطيقا: تنقسم إلى ثلاثة أقسام برجماطيقا: وتبحث في مدلولات الألفاظ، وسمانطيقا: وهي بحث في مدلولات المعاني، وسنتاطيقا وهي بحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوينها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات، راجع خرافة الميتافزيقا لزكي نجيب محمود ص٢٠٣، القاهرة١٩٥٣م، والمعجم الفلسفي لمراد وهبه صـ٣٥٤.

(٢) النص والسلطة والحقيقة،، نصر أبو زيد، ص٩.

الدينية". [1]

لن يكون الباحث مبتعدا عن الحقيقة لو قال بأن نصر أبو زيد يمثل امتدادا لمدرسة عربية حديثة، سار على نهجها عدد من المفكرين الذين اعتنوا بدراسة القرآن من حيث بنائه الأدبي، فنصر أبو زيد نفسه يصرح بهذا في كثير من كتاباته وحواراته، وإن اختلف مع هذه المدرسة في النتائج التي وصل إليها أو طرق الاستمداد التي لجأ إليها بعد ذلك، والذي يهمنا هنا هو ما الذي أحدثه نصر أبو زيد في هذا المنهج وكيف طوره وتعامل معه؟ وقبل هذا، ما معالم هذا المنهج الذي ترسم نصر أبو زيد خطاه واتبع طريقته؟.

لعل من أهم الأسماء التي أحدثت عند نصر أبو زيد بؤرة الاهتمام ونقطة الالتفات لهذا المنهج منهج النقد الأدبي والتحليل اللغوي هو الأديب طه حسين صاحب الكتاب الأكثر جدلا في الساحة العربية حينذاك كتاب (في الشعر الجاهلي) والذي يعده نصر أبو زيد الفدائي الأول على طريق التنوير، والمحرر للفكر العربي من الأرثوذكسية التي هيمنت على التفكير، وألقت بظلالها الأيديولوجية على النص القرآني الذي كان من المفترض أن يجر الأمة العربية نحو عصر أكثر تطورا وانفتاحا؛ في الوقت الذي أصبح المعسكر الغربي هو الممسك بزمام الأمور على جميع الأصعدة السياسية والفكرية والاقتصادية...

يقف نصر أبو زيد على نفس طريق النهضة العربية "المشروع الحلم" الذي سار على دربه كثير من المفكرين والمهتمين بتقدم الأمة ونهضتها، ولأن القاسم المشترك بين كل هؤلاء المهتمين هو (الدين) باعتباره عند البعض الخصوصية التي تميز المجتمعات المتأخرة عن ركب التقدم بعد أن كانت في وقت مضى رائدة النهضة وقائدة الركب، لأجل هذا كانت كل المحاولات التنويرية تبدأ من الدين، وبعبارة أدق تبدأ بنقد الدين

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٩٦، وانظر في الحديث عن نظرية عبد القاهر الجرجاني الخطاب والتأويل ص٢٣٣ والنص والسلطة والحقيقة ص٩١ وما بعدها.

ودراسته، بغض النظر عن ماهية هذه البداية من حيث القدح أو المدح، وبعبارة أخرى فهناك من بدأ يشعر أن الدين هو سبب التخلف لهذا النكوص، وآخرون يرون أنه هو الذي سيمنح المجتمع المسلم فتيل الهداية ومشعل التنوير، وهؤلاء الأخيرون يختلفون فيما بينهم في طريقة فهم هذا الدين، وتحديدا في طريقة فهم النص القرآني الذي يعد محور التفكير، ونقطة البدء، وأساس التغيير. من هنا جاءت الدراسات النقدية والأطروحات الفكرية لفهم القرآن الكريم بطريقة تتناسب والعصر الحديث عصر التكنولوجيا والتقنية الحديثة، ومن هذه المناهج التي مورست على النص القرآني منهج النقد الأدبي الذي رفع لواءه عدد من المفكرين من أبرزهم محمد عبده الذي كان يميل بشكل لافت للاتجاه العقلي، ويهتم بآراء ابن رشد في قراءته التراث العربي الإسلامي، ليحمل بعده "قاسم أمين"[1] في مصر و" الطاهر الحداد"[2] في تونس بعض البذور التي زرعها في مخالفة المنهج السلفي السائد.

لقد برزت بعض الأسماء في الوسط الثقافي وركزت على بعض القضايا التي كانت تعتبر من المسلمات العقدية، أو على الأقل من الثوابت في الوعي الإسلامي،

---

(١) قاسم محمد أمين ولد في ١ ديسمبر ١٨٦٣ وتوفي في ٢٣ أبريل ١٩٠٨م، وهو كاتب باحث، اشتهر بمناصرته للمرأة ودفاعه عن حريتها، كردي الأصل. ولد ببلدة " طره " بمصر. وانتقل مع أبيه " الضابط أمير ألاي محمد بك أمين " إلى الإسكندرية، فنشأ وتعلم بها، ثم بالقاهرة. وأكمل دراسة الحقوق في " مونبلييه " بفرنسة. وعاد إلى مصر سنة ١٨٨٥ فكان وكيلا للنائب العمومي بالمحكمة المختلطة. فمستشارا بمحكمة الاستئناف.وتوفي بالقاهرة. له " تحرير المرأة " و" المرأة الجديدة " ونشر له كتاب ثالث سمي " كلمات قاسم بك أمين " له ترجمة في الأعلام للزركلي ٥/ ١٨٤، وراجع قاسم أمين مصلحا اجتماعيا لمنى الدسوقي ٢٠٠٤م دار الفكر العربي.

(٢) طاهر بن علي بن بلقاسم الحداد ولد عام ١٣١٧ هـ وتوفي عام ١٣٥٣ هـ مؤلف تونسي دعا إلى تحرر المرأة المسلمة مما زعم أنها قيود تكبلها داخل مجتمعاتها، والمطالبة بالطلاق المدني ورفض تعدد الزوجات معتبرا أنه سنة سيئة ورثت من أيام الجاهلية، راجع على عجيل منهل - مجلة الحوار المتمدن - العدد: ٣٢٦٧ - ٤/ ٢/ ٢٠١١م المحور: حقوق المراة ومساواتها الكاملة في كافة المجالات.

فقامت هذه الأسماء بإثارة هذه القضايا ودراستها وإعادة النظر فيها من الوجهة الدينية.

كما فعل الشيخ علي عبد الرازق في قضية الخلافة، في كتابه الشهير (الإسلام وأصول الحكم) ليُخرجَ - من خلال كتابه - مسألة الخلافة من إطار الدين ويدخلها في إطار السياسة، وكما فعل محمد أحمد خلف الله في كتابه (الفن القصصي في القرآن الكريم) حيث أخرج القصص القرآني من دائرة الحقيقة إلى كونها أنساقا أدبية خاضعة للتحليل والنقد؛ لا يلزم أن تكون حقائق تاريخية ولا أحداثا مؤكدة، متأثرا بأستاذه أمين الخولي الذي تم فصله من الجامعة بسبب هذه الحادثة وحوادث أخرى مشابهة. من خلال هذه المنظومة من الأسماء واستدعاءً لإرثهم الثقافي وطرحهم الأدبي يؤسس نصر أبو زيد منهجه في التعامل مع النص.[1]

إن نصر أبو زيد ينظر للنص القرآني على أنه نص أدبي بامتياز من جهتين:

الأولى: الجانب الشعري أو القصصي في بنية النص القرآني ومدى تأثير هذه البنية الأسلوبية الشاعرية على المتلقي.

والثانية: الطريقة المميزة التي يؤدى بها النص القرآني والتي تنطبع بطابع (الإنشاد) أو "الترتيل" وفق طريقة خاصة تجعل القرآن نصا له تأثيره الروحي أشبه بالسحر الذي عبرت عنه بعض الآثار بأن بعض (البَيَانِ سِحْرًا) [2].

---

(١) انظر في الحديث عن امتداد نصر أبو زيد لهذه المدرسة: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٩ ومفهوم النص ص١٧ والخطاب والتأويل ص٢٦٢ وصفحة ٢٢٣ نفس المرجع وانظر: حوار محمد علي الأتاسي، (القرآن نص تاريخي وثقافي)، جريدة النهار الثقافي "دمشق" عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢ وانظر: حوار محمد فرج مع نصر أبو زيد، جريدة البديل، القاهرة، تاريخ ١٢/ ٤/ ٢٠٠٨ م

(٢) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٣٤ وهذا الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه عن ابْنَ عُمَرَ رضي الله عنهما قال: جَاءَ رَجُلَانِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَخَطَبَا، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا»، كتاب: =

يقول أبو زيد: (ومن منطلق موضوعي علمي محايد تماما، أليست النصوص الدينية ومنها القرآن نصوصا لغوية ذات بنى سردية وتمثيلية - قصصية وشعرية - في المحل الأول وإذا كان الأمر كذلك فهل هناك منهجية أخرى سوى المنهجية النابعة من طبيعة النص) [1] ليتم التعامل من خلالها معه.

يبرر نصر أبو زيد هذا الحصر والاكتفاء بالمنهج اللغوي لدراسة النص بأن "الله ﷻ ليس موضوعا للتحليل أو الدرس... وأنه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم؛ أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس (الكلام) الإلهي من خلال تحليل معطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم". [2]

إن نصر أبو زيد في النص السابق يصرح بأنه ليس بالإمكان إيجاد مناهج سليمة يمكنها أن تفك رموز النص القرآني ولا تحل متشابهه إلا المنهج الذي يتبناه -المنهج اللغوي- وهذا الذي جعل الناقد على حرب يتوقف مستهجنا هذا الرأي عند نصر أبو زيد بحصره المناهج النقدية أو التحليلية التي يتم التعامل بها مع القرآن الكريم في المنهج اللغوي فحسب، ضاربا المثل بالمفكر محمد أركون في اتساع المناهج التي استخدمها في دارسته للنص القرآني؛ بدءا بالمنهج اللغوي والسيميائي وانتهاء بالمنهج الأركيولوجي [3]، مرورا بالتحليل السوسيولوجي والنقد التاريخي. [4] وإن كان استهجان علي حرب هنا يحتاج لإعادة نظر، لأن نصر أبو زيد الذي يدعي أنه يتبنى

= النكاح، باب: الخطبة، ٧/ ١٩، حديث رقم ٥١٤٦.

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٣٤.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٧وانظر ص١٩، ٢٥ نفس المصدر.

(٣) مهج الحفريات الذي نادى به فوكو.

(٤) انظر: نقد النص، نصر أبو زيد، ص٢٠٩.

منهج (التحليل اللغوي) ويعده المنهج الوحيد لدراسة النص القرآني؛ لا يلتزم بهذا الإدعاء بل سنجده كثيرا ما ينقل عن أصحاب هذه النظريات الغربية مناهجها اللغوية وغير اللغوية ويخضع لها النص القرآني بل ويخضع لها منهج (التحليل اللغوي) نفسه، ومع هذا فإن نصر أبو زيد لا يجد ضيرا في تركيزه على منهج التحليل اللغوي لأن اللغة من وجهة نظره تعتبر هي مادة الوعي الذي ينتج من خلالها في كل حالاته وأبعاده، ولأنها "ليست معطى ثابتا ولكنها صيرورة مستمرة وحركة دافقة نابعة من قوانينها الخاصة، بدءا من المستوى الصوتي وصولا إلى المستوى الدلالي"[1] وفق عملية تكاملية بين الجانب الثقافي والجانب الاجتماعي، حيث أن الأول يستدعي الثاني، فالمستوى الصوتي والدلالي مع مجموعة قوانين أخرى هي قوانين عرفية اجتماعية تستمد وجودها وقدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي الذي يعني كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي. [2]"لذلك لا يكفي المتكلم - وكذلك المتلقي - معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، فلابد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي- يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل، هذه المرجعية المعرفية هي الثقافة بكل مواضعاتها وأعرافها وتقاليدها". [3]

من أجل ذلك كان المدخل الوحيد لدراسة قوانين الكلام عند أبو زيد هو دراسة (الأدب) و(الشعر) بصفة خاصة. وهي الطريقة التي اعتمدها الجرجاني في حديثه عن الإعجاز القرآني، وأن الإعجاز يكمن في بنية القرآن ذاتها وليس خارجها فهو كامن في كل آية من آيات القرآن مهما كان موضوعها أو طولها وقصرها. [4] وهو ما جعله أبو زيد مدخلا لنظرية المغزى التي طرحها في مشروعه.

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٩٧.

(٣) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٩٨.

(٤) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦١، ٢٦٢.

إن السبب الذي استدعي استخدام منهج تحليل الخطاب عند أبو زيد أن (النص) عبارة عن مجموعة من الخطابات الواضحة وغير الواضحة وهي تستوجب التحليل من أجل الكشف عن الدلالات الصريحة والدلالات المضمرة سواء الكشف عن الدلالة اللغوية أو السردية والسياقية، ولا يمكن أن يتم هذا إلا عن طريق منهج تحليل الخطاب وتفكيكه.[1] هذا المنهج الذي لا يستبعد من مجال فاعليته أي نوع من الخطابات سواء كانت سياسية أو دينية أو ثقافية أو أدبية.[2]

وقد مر معنا أن نصر أبو زيد يعتبر النص القرآني نصا أدبيا بامتياز[3]، فهو إذن ضمن دائرة هذه الخطابات الخاضعة لهذا المنهج.

لذلك يحاول نصر أبو زيد أن يبحث في (السياق) وفعاليته في بناء النص وإنتاج الدلالة. خصوصا وأنه يعتبره أهم من المرويات لأنه يحدد طبيعة المخاطب ويكشف عن نمط الخطاب[4]. والذي يهمنا هنا ما أشار إليه أبو زيد بـ"مستويات السياق المشتركة والعامة جدا، مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (سياق التخاطب) والسياق الداخلي (علاقات الأجزاء) والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرا سياق القراءة أو سياق التأويل".[5] يستوي في هذا كل أنواع النصوص مع الاحتفاظ بالتميز والتعقيد للنصوص الأدبية بما فيها النص الديني الذي لا يعني نصر أبو زيد في دراسته من حيث جهة المرسل (قائل النص) ومصدره الإلهي؛ بل لأنه يتميز بخصائص نابعة من بشريته ودنيويته، وهي اللحظة

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨.

(٢) المصدر السابق ص٤٧.

(٣) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٣٤.

(٤) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٢٤٦.

(٥) المصدر السابق ص٩٦.

التي تموضع فيها بشريا على حد تعبير الطيب التيزيني،[1] وهي لحظة نطق محمد ﷺ فيها بالقرآن في قالب اللغة العربية.[2]

ولا يرى أبو زيد أن هذا المنهج يفضي إلى التحرر من النصوص الدينية خصوصا القرآن الكريم ولكنه منهج ينفي عن نفسه التأويل الذي ينتزع الآيات من سياقها.

يقول أبو زيد: "ليس ثمة إذن دعوة للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها"[3] لأن (شمولية النصوص) لكل وقائع الحياة يلغي ما تركه الله للناس في دنياهم لكي يتعاملوا معه بالعقل والخبرة.

إن هذه الشمولية تعني الفهم الحرفي للنصوص في كل مجالات حياتنا الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية. وهذه السلطة هي التي أضفاها الإمام الشافعي والفكر الديني على النصوص الدينية.[4]

إن أبو زيد يدعي أن منهجيته في تحليل النصوص تتسم بالعلمية حيث يقول: "ودعوتنا هي الدرس العلمي الذي يحدد مجال فعالية النصوص تحديدا دقيقا بعيدا عن الاستشهاد العشوائي بها خارج السياق المحدد لدلالتها... هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهما علميا، وتحديد المجال الخاص بها"[5].

---

(١) الطيب التيزيني فيلسوف وباحث سوري ولد في مدينة حمص السورية عام ١٩٣٤. وغادر إلى تركيا بعد أن أنهى دراسته الأولية ومنها إلى بريطانيا ثم إلى ألمانيا لينهي دراسته للفلسفة فيها ويحصل أولاً على الدكتوراه في الفلسفة عام١٩٦٧ ثم الدكتوراه في العلوم الفلسفية عام ١٩٧٣.

(٢) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٩٧.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٣٣.

(٤) انظر: المرجع السابق ، ص٣٣ وص ٤٢.

(٥) المرجع السابق ص٤٢، ٤٣.

ولنا أن نتساءل عن ضوابط هذه العلمية التي يزعم أبو زيد أنه يراعيها ويحرص عليها، هل إخضاع النص للثقافة يعد من العلمية، وهل منح القارئ إمكانية صياغة المعنى يعد من العلمية أيضا؟ بل هل يعد إفراغ النص من محتواه من العلمية التي ينادي بها أبو زيد؟!

"إن أخطر التهم التي توجه للمشروع البنيوي ترى أن العلمية أدت إلى اختزال أو تصغير النص بصورة أفقدت التحليل العلمي القدرة على تحقيق المعنى. إن تفسير الدلالة لا يعني تحقيق المعنى. وقد فشلت دفاعات البنيويين بأنهم، بذلك المنهج العلمي، ضحوا بالكتلة من أجل الطاقة، في إنقاذ المشروع البنيوي في نهاية المطاف"[(1)]

لقد عجز أبو زيد والبنيويون عن إيجاد طريقة للوصول إلى موضوعية علمية لتحليل مادة الشعر، ووجدوا ضالتهم في دراسات ليفي شتراوس[(2)] في الأنثربولوجيا البنيوية، وذلك بنقل نموذج التحليل البنيوي للغة الذي أسسه سوسير[(3)] إلى أنظمة وأنساق غير لغوية لتصبح عملية نقله إلى نظام الأدب ممكن أخيرا، ولكن هذا لم يستمر بسبب أن ذلك جاء على حساب المعنى، "في الواقع هناك شبه إجماع بين الرافضين

---

(١) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص٢٨٩.

(٢) كلود ليفي شتراوس (٢٨ نوفمبر ١٩٠٨ - ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٩)، عالم اجتماع فرنسي اعتبر اللسانيات البنيوية منهجًا علميًا حقيقيًا مطبّقًا على الظواهر الإنسانية سيستقيه في ما بعد لابتكار نماذج تفسيرية جديدة من شأنها الكشف عن الدوافع الذهنية التي تعطي والواقع الاجتماعي وثقافي شكله. بعد عودته إلى فرنسا سنة ١٩٤٨ قدّم أطروحة عن المشاكل النظرية للقرابة (١٩٤٩). انتخب أستاذًا في كوليج دو فرانس سنة ١٩٥٩ وشغل كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي كان مارسيل موس احتله قبله. انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني إيليا لفا ٢/ ٤٠٣.

(٣) فردينان دي سوسير، ولد في جنيف في ٢٦ نوفمبر ١٨٥٧ م وتوفي في ٢٢ فبراير ١٩١٣م، عالم لغويات سويسري يعتبر المؤسس الحقيقي لمدرسة البنيوية في اللسانيات، فقد اعتبر اللسانيات كفرع من علم أشمل يدرس الإشارات الصوتية ويعرف حاليا بالسيميوتيك أو علم الإشارات، من مؤلفاته مبادئ اللسانيات الحديثة وعلم العلامات.

للمنهج البنيوي، بل بعض البنيويين أنفسهم، على أن تطبيق النموذج اللغوي على النص الأدبي لا يحقق المعنى... يرى جوناثان كاللر الذي بدأ بنيويا قبل أن ينتقل إلى معسكر التفكيك، أن باستطاعة اللغة أن تقدم نقطة ارتكاز عامة للنص الأدبي لكنها لا تقدم منهجا لتفسيره"[١].

ومهما يكن من أمر فإن هذه السياقات التي يتحدث عنها نصر أبو زيد حين تكون في اعتبارنا ونحن ندرس النص القرآني ستفتح لنا -من وجهة نظره- آفاقا من الدلالات والمعاني.

فالسياق الخارجي مثلا الذي يسمى سياق التخاطب يمكن أن يسمى (سياق التنزيل) باعتبار نزول القرآن المجزأ على أكثر من عشرين عاما، وهذه الأجزاء ارتبطت لحظة نزولها بأحداث ومواقف هي ما يسمى (أسباب النزول)، كما أن سياق التنزل هذا تعددت فيه لغات التخاطب بحسب تغير أحوال المخاطبين بين مؤمن وكافر ومنافق، وتعدد أماكن عيشهم بين مكة والمدينة[٢].

"ولا تقتصر مستويات السياق الخارجي على معطيات أسباب النزول والمكي والمدني فقط بل تمتد في بنية الخطاب القرآني ذاته إلى مستويات أشد تركيبا، فهناك على سبيل المثال سياق المخاطب الأول، محمد ﷺ، وهو سياق متعدد في ذاته بين التهدئة والتثبيت، تثبيت الفؤاد بحسب التعبير القرآني وبين اللوم والعتاب والتقريع والتهديد أحيانا... "[٣] هذا على مستوى السياق الخارجي.

أما على مستوى السياق الداخلي فإن أبو زيد يرى أن النص القرآني بما أنه متعدد الأجزاء، فبالتالي تعددت مستويات السياق فيه بسبب الوقت الزمني الذي

---

(١) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص٢٨٢.

(٢) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٠٣.

(٣) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٠٣.

استغرقه تكوّن النص القرآني وهذا الجانب يختلف فيه النص القرآني عن النص الشعري؛ كالمعلقات مثلا التي صيغت وبنيت في نفس وقت إبداعها، إن النص الشعري يفترض تجانسا بين وقت إبداعه وبين بنائه الداخلي أما النص القرآني فإنه يخالف ذاته سياقيا، فسياقه الخارجي لا يتماثل مع سياقه الداخلي، ربما تكون هذه التعددية النصية بسبب السياق الثقافي المنتج للنص -وهذا مجرد افتراض-. [1]هذا بالنسبة لأجزاء النص الداخلي.

أما على مستوى القول نفسه، فهو سياق متعدد في ذاته، فهناك فرق بين سياق الترغيب والترهيب، وبين سياق الوعد والوعيد، وبين سياقات أخرى كالوصف والسجال والتهديد والأوامر والنواهي، وغير ذلك... (وكل مستوى من مستويات سياق الخطاب يتجلى في بنية لغوية خاصة داخل إطار النظام اللغوي العام للنص، الأمر الذي يعني أن تعددية النص على مستوى سياقه الداخلي، بالإضافة إلى تعدد مستويات سياق الخطاب يفرض تعددية في اللغات الثانوية للنص) [2]

ولعلنا نلاحظ كيف يؤكد نصر أبو زيد على التعددية في جميع المستويات بدءا بتعدد اللغات وتعدد الأماكن التي عاش فيها الجيل الأول بالنسبة للسياق الخارجي، والتعدد الزمني بسبب المدة التي استمر فيها نزول الوحي على محمد ﷺ؛ وهذا على المستوى الداخلي، أما على مستوى القول نفسه فيؤكد على تعدد نمط الخطابات بناء على غرض الكلام وقصده والمخاطب به. **كل هذا من أجل تقرير أن اللغة العامة تخفي وراءها لغة خاصة متعددة المعاني والمقاصد، يتحكم السياق في توجيه المعنى فيها بقدر تعدد الدلالات المحيطة بها.** مؤكدا أن هذه المستويات التي تكتنف النص هي المستويات التي وقف عندها عبد القاهر الجرجاني في نظريته المشهورة نظرية (النظم) ذلك لأنه كان مشغولا بشكل أساسي بالبحث عن (قوانين كلية) يمكن من خلالها

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٦.

التمييز بين كلام وكلام آخر.

إننا نرى بشكل واضح أن منهج أبو زيد يقوم على تكريس التعددية، وعلى أن الشرائع لم تسع لإلغاء التعددية بل إن الخطاب الإلهي ينطوي على تعددية "تجعل الخطاب مفتوحا لآفاق التأويل والفهم... وبعبارة أخرى ليست الشرائع خطابا موجها للصفوة التي تمتلك حق احتكار الفهم والتأويل، بل هي خطاب للناس جميعا، تعددت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين"(1)

ونصر أبو زيد هنا يرى أن الحق متعدد وليس واحدا، ولا ضير أن تتعدد الآراء في حكم معين بقدر تعدد المختلفين، وهو وإن قال بضرورة وجود ضابط معرفي عزاه إلى رأي ابن رشد في البرهان العقلي، إلا أن نصر أبو زيد لم يلتزم حتى بهذا الضابط ولكنه فتح التأويلات من خلال قبوله للقرينة القلبية عند المتصوفة كما سيأتي.

يقرر أبو زيد من خلال منهجه التأويلي أن النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل وذلك لما تتمتع به البنية اللغوية في النص القرآني من خصوبة وغنى تجعله نصا منتجا على الدوام لا يمكن الإحاطة به معرفيا ولا يستنقذ محتواه، مع أن بعض الدلالات في النص قد تفقد قدرتها على التواصل مع الأزمنة اللاحقة ولهذا تتحول إلى ما أسماه أبو زيد (شواهد تاريخية). (2)

إن اعتماد نصر أبو زيد على المنهج التاريخي جعله يفرق بين ما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية وما هو تاريخي لأن عدم التفريق بينهما يؤدي من وجهة نظره إلى الوقوع في كثير من العثرات، ولهذا من المهم بناء على هذا الفرق التفرقة بين العام والخاص في دلالة النصوص. لكن أبو زيد وبسبب منهجه التاريخي -كما سيأتي- سيعمد إلى تحوير اصطلاح العام والخاص وإخراجهما من دلالتهما في النصوص

---

(1) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٦٠، ٦١.

(2) انظر: المرجع السابق، ص٢٦٣، ٢٦٤.

الشرعية والتي تعني تخصيص عموم الدلالة ليصبح "الخاص هو ذلك الجانب الدلالي المشير إشارة مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابل للتجدد مع كل قراءة"[1]

إن نصر أبو زيد وإن اعتمد على مستويات السياق التي أسس لها الجرجاني إلا أننا نجده يصرح بضرورة تجاوز ما وقف عليه الجرجاني إلى اكتشاف (المسكوت عنه) في بنية الخطاب -متبعا طريقة المنهج التفكيكي في نظريته النقدية- وبالتالي:

"لا يمكن حصر الدلالة في المنطوق الملفوظ وحده، كما لا يمكن حصرها في دلالة الفحوى، بل لابد أن تتسع لتشمل دائرة الصمت والسكوت في بنية الخطاب. ولا شك أن تحليل مستويات السياق اللغوي في بنية النصوص الدينية بإدخال مستوى المسكوت عنه - ناهيك بمستويات هذا المسكوت عنه المتعددة بتعدد مستويات القراءة - يمكن أن تساعدنا إلى حد كبير في فهم أعمق - وأكثر علمية - للنصوص. والأهم من ذلك أن هذا العمق في الفهم يقربنا من حدود إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، ويساعدنا في تبيان الطبيعة الأيديولوجية النفعية لكثير من تأويلات الخطاب الديني"[2]

والحق أنه يجب أن نقف مع طرح أبو زيد حول (السياق) وقفة تليق بهذا الفهم الخاص الذي طرحه أبو زيد، والذي يوهم به القارئ أنه قدم للنقد الأدبي ولتفسير القرآن بشكل خاص منهجا جديدا ونظرية فريدة استفادها من الجرجاني وطورها، تتجاوز الجانب اللفظي وتصل لمستوى المسكوت عنه في بنية الخطاب، وهي الإضافة التي قدمها أبو زيد كما يعتقد والتي بنى عليها مشروعه الاجتهادي كما سيأتي معنا في الباب الأخير. فهل قدم أبو زيد فعلا لنظرية النقد شيئا جديدا؟ وهل طور نظرية الفهم؟ والسؤال الأهم هل غفل الأصوليون واللغويون، والمفسرون عن (السياق)

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٤.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٠٩، ١١٠.

كمستوى مؤثر في المعنى؟ أم أنه لا وجود له فعلا في التراث العربي وأن أبو زيد وأصحاب الاتجاه المعاصر هم من قدموه للساحة النقدية؟

قبل أن نخوض في خضم موضوع السياق يجب أن نقرر ما الذي يجب أن يكون مقدما في فهم الكلام عموما وفي فهم النص الأدبي خصوصا بل في فهم النص القرآني بشكل أخص؟ هل هو ظاهر اللفظ أم باطنه؟

لقد تمايز النقاد في هذا الأمر بناء على خلفياتهم ومنطلقاتهم وأهدافهم في تقديم أي من الجانبين، فالنص القرآني يعد نصا لغويا لا شك في ذلك ويجب أن يتعامل معه بناء على هذه المقدمة، ولأنه نص لغوي فإن مقصود اللغة هو ما يفهمه المتلقي حين تطرق مسامعه كلمات القرآن أو أي كلمات أخرى، لهذا نجد علماء التفسير يقفون عند ظاهر النص خشية أن تطيش أفهام كثير من المتأولين للنص القرآني فيحطبون في ليل التأويلات الباطلة التي لا يدل عليها النص بحيث يتحول القرآن الكريم إلى كتاب رمزي لا يدل ظاهره إلا على معاني مخفية وإشارات مبطنة صعبة الفهم على المتلقي. هذا من جانب.

ومن جانب آخر فإن الالتزام الحرفي بظاهر النص القرآني قد يؤدي إلى الخروج عن الدلالة الشرعية المقصودة في القرآن الكريم، وفي التشريع الإلهي في كليته، فمثلا قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] حين فهمت على ظاهرها خرجت عن المعنى المقصود، إلى معنى آخر دل عليه اللفظ دون الرجوع لتفسير الصحابة الذين نزل القرآن بلغتهم حينذاك.

إذن بناء على هذا لا بد من إرساء نظرية صحيحة للقراءة والفهم يتمكن من خلالها المتلقي من فهم كلام الله كما أراد الله وكما فهمه رسول الله ﷺ، وصحابته الكرام. وإن الالتزام بأحد القولين مخالف للمنهج الصحيح الذي درج عليه الرعيل الأول.

ولعل أهم ما يمكن ضبط الأمر به سواء في النص القرآني أو غيره؛ أن يفهم الكلام وفق فهم المتلقي الأول الذي باشر تلقي النص، ففي القرآن الكريم يرجع لعصر التنزيل واللغة التي كانت مطروقة حينذاك ويتجنب اللغة الحادثة التي قد تكون مختلفة تماما عما كانت عليه لغة ذلك العصر. [(١)]

وهذا يفتح لنا المجال للحديث عن (السياق) باعتباره أصلا مهما في فهم المعنى المراد. خصوصا في أطروحات النظريات الغربية في السميائيات، وإن كان قد غاب بشكل واضح في الطرح الإسلامي المعاصر خصوصا في صورته التي سوف يطرحها الباحث هنا ربما لاعتباره يرتكز على هذه النظريات الغربية، أو بسبب ردة الفعل من الطرح الحداثي المتنامي مؤخرا. لعل من أبرز الأسماء التي تقفز إلى الذهن عندما يكون الحديث عن السياق (فيرث) و(مالينوفسكي) باعتبار الأخير هو من أسس مفهوم السياق مع "أن الذين عرفوا هذا المفهوم قبله سجلوه في كتب لهم تحت اصطلاح (المقام) ولكن كتبهم هذه لم تجد من الدعاية على المستوى العالمي ما وجده اصطلاح مالينوفسكي من تلك الدعاية بسبب انتشار نفوذ العالم الغربي في كلا الاتجاهات وبراعة الدعاية الغربية... "[(٢)].

إن موضوع السياق لم يكن غائبا عن الطرح الإسلامي في المراحل المبكرة، وهو يشمل عند الأصوليين جوانب السياق في المقال والسياق في الحال أو (المقام)، وهذا هو ما عناه أبو زيد حين جعل السياق داخليا وخارجيا، أما الداخلي فهو بنية النص، وأما الخارجي فهو ما عناه بقوله: "إن القراءة السياقية تنظر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي والاجتماعي-القرن السابع الميلادي- لنزول الوحي لأنه هو السياق الذي يمكن للباحث من خلاله أن يحدد في إطار الأحكام والتشريعات

(١) يراجع محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، ط٢ ١٩٧٨، بيروت، دار الفكر، ١/ ٢٣٦.

(٢) اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، عالم الكتب، الطبعة الخامسة٢٠٠٦م ص ٣٧٢.

مثلا؛ بين ما هو إنشاء الوحي أصلا وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام". [1]

وحين طرح الأصوليون هذا التقسيم لم يكونوا بعيدين عن هذا المعنى بشكله العام، فهناك سياق مرتبط بالآية نفسها وهو ما ذكره الإمام الشافعي رحمه الله بقوله: "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٣﴾﴾ [الأعراف:١٦٣].

فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ الآية دل على أنه إنما أراد أهل القرية لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية... "[2].

ويأتي السياق أيضا ليدل على المعنى المقصود الذي سيق الكلام لأجله.

يقول صاحب كشف الأسرار[3]: "فالمراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى أن يدل على مفهومه مطلقا سواء كان مقصودا أصليا أولم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا أن يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا أصليا"[4].

---

(١) دوائر الخوف،، نصر أبو زيد، ص٢٠٢.

(٢) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، - القاهرة - ١٣٥٨ - ١٩٣٩، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ص٦٢.

(٣) صاحب كشف الأسرار هو: عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، توفي عام ٧٣٠هـ، من مصنفاته التحقيق في شرح منتخب الأصول، وشرح الهداية، والأربعين في الحديث، راجع الإعلام للزركلي ٤/ ١٣، ومعجم المؤلفين عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٥/ ٢٤٢.

(٤) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر. ١/ ١٠٧.

أما الإمام ابن تيمية فقد توسع في استعمال السياق ليدل على أكثر من الآية أو الجملة.

فقال في الكلام على صفة الوجه لله تبارك وتعالى: "ومن عدها في الصفات فقد غلط كما فعل طائفة فإن سياق الكلام يدل على المراد حيث قال ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥] والمشرق والمغرب الجهات والوجه هو الجهة يقال أي وجه تريده أي أي جهة وأنا أريد هذا الوجه أي هذه الجهة كما قال تعالى ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ﴾ [البقرة: ١٤٨] ولهذا قال ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِۚ﴾ [البقرة: ١١٥] أي تستقبلوا وتتوجهوا"[(١)]. فليس المقصود بالوجه في الآيات هنا صفة الله تعالى.

وكذلك فعل الإمام الشاطبي في قوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: ٩٨]

قال: "أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش ولم يكونوا يعبدون الملائكة ولا المسيح وإنما كانوا يعبدون الأصنام فقوله: ﴿وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ عام في الأصنام التي كانوا يعبدون فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك فكان اعتراض المعترض جهلا منه بالمساق وغفلة عما قصد في الآيات... "[(٢)].

إذن يتضح أن دلالة السياق معتبرة في تفسير النص وفهمه في الطرح الإسلامي منذ الإمام الشافعي، سواء السياق المتعلق بالمقال أو المتعلق بالمقام وهو يدل على أهمية فهم النص بما لا يخرج عن كليات الشريعة.

يقول الإمام الشاطبي: "فإن مأخذ العلم عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة، كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها

---

(١) كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣/ ١٩٣.

(٢) الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبدالله دراز، ٣/ ٢٧٩.

وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها إلى ما سوى ذلك من مناحيها، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام فذلك الذي نظمت به حين استنبطت وما مثلها إلا مثل الإنسان الصحيح السوي فكما أن الإنسان لا يكون إنسانا حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها ولا بالرجل وحدها ولا بالرأس وحده ولا باللسان وحده بل بجملته التي سمي بها إنسانا، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها لا من دليل منها أي دليل كان وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل فإنما هو توهمي لا حقيقي. "[1]

ولا يقف الأمر على الأصوليين فقط، فالبلاغيون أيضا كانوا على دراية وعلم بمستويات السياق ومدى أثرها في فهم المعنى، فابن جني عندما تحدث عن وجوه حذف الاسم، وإحلال الحال مكانها ذكر بأن الصفة قد تحذف ويدل الحال عليها قال: وأنت تحس هذا من نفسك إذا تأملته، وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه فتقول: كان والله رجلا فتزيد في قوة اللفظ بـ(الله) هذه الكلمة وتتمكن من تمطيط اللام وإطالة الصوت بها عليها... وكذلك إن ذممته ووصفته بالضيق قلت: سألناه وكان إنسانا وتزوي وجهك وتقطبه، فيغني ذلك عن قولك إنسانا لئيما... "[2]. وهذا يدل على أن ابن جني تنبه لأبعد مما كان يتمناه نصر أبو زيد، فلم يقف عند دلالة السياق من ناحية المجتمع وما يحيط به، ولكن تجاوزه إلى المعنى عندما يكون واحدا وتتعدد فهومه بحسب طريقة الحديث والتعبير.

إننا بهذا الطرح نؤكد أن موضوع السياق كان ولا يزال مطروحا في كتب علماء الإسلام ولم تغفله البحوث المعرفية الأصولية والبلاغية التي اهتمت باللغة العربية وبالنص القرآني، فما الذي يريد أن يوصله نصر أبو زيد للقارئ العربي غير ما قدمه هؤلاء العلماء؟

---

(١) الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ١/ ٢٤٥.

(٢) الخصائص لابن جني، ٢/ ٣٧١.

إذن هذا المنهج الأدبي الذي ينهجه نصر أبو زيد ويجعل مرجعيته تراثية صرفة، لم يستوعب فيه كل الطرح التراثي بل إنه لم يتجاوز طرح الجرجاني فيما يخدم فكرته فحسب، وإذا كان الجرجاني قد وقف عند حدود الجملة كما قال سابقا، فإن الشاطبي وابن تيمية وابن جني تجاوزوا حتى أطروحات أبو زيد نفسه.

إن حرص أبو زيد على الفهم الذي يقدمه هو والدعوة لدعمه بالدراسات الحديثة في مناهج القراءة والتحليل؛ يراه هو القادر على حماية النص الديني من الاعتداءات الإيديولوجية وهو القادر على التمييز بين المستويات السياقية التي تتفاعل في إنتاج المعنى والدلالة؛ والتي أشرنا لبعضها في حديثنا السابق وهي السياق التاريخي، وسياق القارئ المعاصر (المستوى المنتج للمعنى المعاصر) وأخيرا مستوى (المغزى). [1]

إن هذا الذي يذكره نصر أبو زيد هنا فيما يتعلق بالسياق أو (بالفهم الأعمق) أو (المغزى) سيفتح له المجال لقراءات أكثر تحررا من القيد الذي افترضه في النصوص؛ خصوصا على مستوى الأحكام؛ ليس فقط في طريقة فهمها، بل حتى في إبدالها بأحكام أخرى أكثر تطورا لأنها ستكون مبنية على أساس تأويلي منتج؛[2] كما يدعي وذلك يعود لخصوبة وغنى بنية النص القرآني، فهو لم يستنفذ محتواه، ولا يمكن الإحاطة به معرفيا. وهذه الخصوبة تتجلى وتظهر حين نتعامل مع النص القرآني كخطاب لا كنص وهذا الذي سيحرر القرآن من المعاني التي فرضت عليه كما يزعم نصر أبو زيد ويمكّنه من مخاطبة العصر الذي يعيش فيه. [3]

وللقارئ أن يكتشف دون عناء أن هذا التحرر من قيد النص الذي يدعو إليه أبو زيد، ليس له علاقة بالسياق الذي يدعو إليه ظاهرا، بل علاقته بالتاريخية التي

---

(١) أنظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٣.

(٢) سيأتي معنا في مبحث الاجتهاد والتجديد ذكر بعض التطبيقات على ذلك.

(٣) انظر: حوار جمال عمر، عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف (١) موقع رواق نصر أبو زيد ٢٣/ ٣/ ٢٠٠٨.

تحبس النص في زمانيته ومكانيته، بعيدا عن المعنى الحقيقي الذي عناه النص وجاء ليقرره.

❖ ثانيا: منهج العلامات عند نصر أبو زيد.

من أجل حماية النص الأدبي يرى أبو زيد أنه لابد للناقد من إحداث حركة تواؤمية تكاملية بين (المنهج الأدبي) الذي سبق شرحه وبين المناهج الحديثة في النقد الأدبي؛ ليشتركا في حماية النص من التفسير الأيديولوجي من جهة؛ وفي الكشف عن مغزاه من جهة أخرى، ومن أبرز المناهج الحديثة التي ستخدم هذه النظرة عند نصر أبو زيد منهج السيميوطيقا (العلامات).

وعلم السيميولوجيا، أو السيميوطيقا أو كما يسميه العرب علم العلامات أو السيمياء يعد علما جديدا يعنى بدراسة الإنسان من خلال أنظمة معينة تسمى "العلامات" وهي ما يبدعه الإنسان ليدرك به واقعه ونفسه، وهي عبارة عن البحث في العبارات اللفظية من حيث تركيبها وتكوينها وتطورها بغض النظر عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات آنية [(١)]

ويرى أبو زيد أنه "يمكن القول أن النقد الأدبي لن يتطور إلا من خلال خوض مثل هذا المسار: أي من خلال طرح تصور عام مجرد للبنيات الكامنة وراء صياغة النص الأدبي، ثم من خلال تطبيق هذا التصور على النص الأدبي أو مجموع النصوص الأدبية، وهذه الخطوة الإجرائية هي التي يمكن أن تدفع بمعرفة آليات صياغة النصوص الأدبية قدما"[(٢)]. وهناك روابط عميقة بين التأويل والسيميائيات وذلك لأن "شيئا ما لا يكون علامة إلا لأنه يؤول بوصفه علامة لشيء ما

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي مراد وهبة، دار قباء الحديثة، مصر، القاهرة، سنة النشر ٢٠٠٧م بدون ت، ط، ص٣٥٤.

(٢) مقدمة في علم السيميوطيقا، سيزا قاسم، نصر أبو زيد، القاهرة دار إلياس العصرية، ١٩٨٦م ص١٨.

بوساطة مؤول ما"[1].

والسيميولوجيا أو علم العلامات لا تنفك عن البنيوية بل هما إن لم يكونا بمعنى واحد فهما يشتركان في أنهما "منهج منتظم لدراسة الأنظمة الإشارية المختلفة في الثقافة العامة... ومهما يكن من أمر التمييز بين البنيوية والسيميولوجيا، فإن هذا التمييز يبقى تمييزا محليا مرحليا، فالسيميولوجيا تتبع المنهجية البنيوية وإجراءاتها، لكنها تقصر التركيز على دراسة الأنظمة العلامية الموجودة أصلا في الثقافة، والتي عُرفت على أنها أنظمة قارة قائمة في بيئة محددة. أما البنيوية فتدرس العلامة سواء كانت جزءا من نظام أقرته الثقافة كنظام أو لم تقره "[2]

إذن "فالعلامة" هي الرابط بين البنيوية واللغة والعلامة كائن مزدوج الوجه، من جهة تعني الدال ومن جهة أخرى تعني المدلول، وقد توجد العلامة على شكل لفظة معينة، أو جملة، أو نص كامل له نسق يشتمل على وحدات صغرى في داخله، كما يمكن ألا تكون العلامة في شكل لغة؛ فقد تكون صوتا موسيقيا مثلا أو لحن موسيقي يعادل النص اللغوي، أو مجموعة من الألوان في لوحة.

والعلامة وإن كانت جديدة الطرح بالفهم السوسيري كما سيأتي؛ إلا أنها قديمة من حيث المعنى فقد عرف أرسطو الأصوات التي يخرجها الإنسان بأنها "رموز لحالة نفسية، والألفاظ المكتوبة هي رموز للألفاظ التي ينتجها الصوت. وكما أن الكتابة ليست واحدة عند البشر أجمعين فكذلك الألفاظ ليست واحدة هي الأخرى، ولكن حالات النفس التي تعبر عنها هذه العلامات المباشرة **متطابقة** عند الجميع كما تكون

---

(١) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، أزوالد ديكروا/ جان ماري سشايفر، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ٢٠٠٧م، ص١٩٣.

(٢) دليل الناقد الأدبي، ميجان الرويلي وسعد البازعي، ص١٧٨، ١٧٩، وانظر: المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص١٥.

الأشياء التي تمثلها هذه الحالات أيضا متطابقة"[1].

فتعريف أرسطو للعلامة يفيد أن اللغة أداة للدلالة سواء كانت منطوقة أو مكتوبة. والرمز عند أرسطو لا يعني الحيلة أو الأداة البلاغية للتعبير ولكنه يعني العلامة، والحالات النفسية التي ترمز لها العلامات علامات لأشياء موجودة خارج العقل، وأخيرا يفيدنا تعريف أرسطو أن هناك تطابقا مبدئيا بين العلامة وما ترمز إلي هو في العصر الحديث يرى بيرس العلامة باعتبارها "شيئا يمثل بالنسبة لشخص ما شيئا في جوانبه أو صفاته"[2] وهو تعريف واسع يمكن أن تدخل في نطاقه كل التعريفات الحديثة للعلامة، ولا يلتزم هذا التعريف بالمطابقة بين العلامة وما تشير إليه، مما سيؤدي -لاحقا في التغيرات التي طرأت على مفهوم اللغة في الفكر الغربي- إلى انعدام شفافية اللغة من كون (الدالة مساوية لما تدل عليه) إلى انعدام تلك الشفافية تماما.

لقد أصبحت دراسة "العلامات" علما مستقلا على يد سوسير بسبب تزايد الاهتمام باللغة ومزاحمتها للإنسان والعقل في العصر الحديث وبالتالي أصبحت دراسة سوسير النموذج الأول للبنيوية اللغوية ونظام العلامة. وتتحدد معالم نظام العلامة عند سوسير بأنها

"١- العلم الذي يجمع الأنساق المختلفة للعلامة، أو ما يحلو للبعض تسميته علم الأنساق، هو السيميوطيقا، والنسق اللغوي واحد فقط من هذه الأنساق.

٢- العلامة لم تعد تدل على شيء خارجها، ولكنها وحدة ذات وجهين: أحد وجهيها الدال والآخر هو المدلول. ومن ثم يجب تغيير المعادلة القديمة: العلامة= شيء إلى العلامة= دال/ مدلول.

---

(١) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص٢٦٥.

(٢) المرجع السابق ص٢٦٦.

٣- العلامة اعتباطية ولو كان الأمر غير ذلك لتحدث الناس جميعا لغة واحدة.

٤- معنى العلامة داخلها وليس في المدلول أو في كيان خارجي.

٥- علم اللغة يدرس العلامات في اللغةlangue وليس في الكلام parole.

٦- البناء أو نسق العلامات، لا يفسر وجود المعنى"(١)

سيجتهد نصر أبو زيد ليربط بين هذا العلم الغربي الجديد وبين التراث العربي من أجل إحداث حركة جدلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في التراث العربي، واستكشاف بعض جوانبه، ومن أجل ضبط كيفية التعامل مع ثقافة الغرب - ذات التقدم والحضارة- بين من يقبل منها كل شيء دون قيد أو شرط بسبب تميزها ومواكبتها للعصر. والحاجة إليها؛ وبين من يرفضها بكل تفاصيلها محتمياً بالتراث ومتمسكا بمقولاته.

يؤكد نصر أبو زيد أن الهدف من دراسته إثبات أن التراث العربي يقف موقف الند في مقابلة الفكر الغربي، وأنه لا يقصد تفسير التراث في ضوء مفاهيم الغرب، ولكن من أجل أن تساعدنا السيميوطيقا في اكتشاف هذا التراث والوعي بحقيقة وضعيتنا الثقافية الراهنة. (٢)

وسنحاول أن نوضح كيف ربط نصر أبو زيد بين اللغة وبين علم السيميوطيقا، وكيف أفاد من عالم اللغة دي سوسير رائد البنيوية الذي أسس علما للعلامات وجعل اللغة فرعا عنه وفي نفس الوقت محددة لمنهجه. ومن ثم كيف أصبح هذا العلم هو البوابة التي دخل منها أبو زيد إلى عالم التأويل المنفتح.

يقرر أبو زيد بأن وظيفة اللغة هي البيان والإنباء بمعنى القدرة على التواصل بهدف نقل الخبرة والمعرفة بين الأجيال أو داخل المجتمع الواحد؛ وهذه النظرة التي

---

(١) المرايا المحدبة، ص٢٦٨، ٢٦٩.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٥١ - ٥٣.

تجعل الإنسان قادرا على تكوين تصورات ومفاهيم للعالم ليست خاصة بالتراث العربي الإسلامي، بل هي نظرة ارتبطت بوعي الإنسان بذاته في كل الثقافات والحضارات. وفي التراث الإسلامي ميز الله الإنسان بالعقل على بقية الحيوانات ومكنه بالقدرة والاستطاعة من خوض غمار الحياة وممارستها، ومنحه اللغة أداة لنقل المعرفة مع بني جنسه. [١] ولما كانت وظيفة المعرفة هي الانتقال من معرفة الحواس إلى معرفة العقول؛ فإن أدوات نقل هذه المعرفة ستتعدد طبقا لتعدد هذه المعارف وتنوع حاجات البشر.

من هنا يستدعي نصر أبو زيد كلاما للجاحظ في كتابه (الحيوان) بأن الله منح البشر أصنافا أربعة في عملية البيان هي اللفظ والخط والإشارة والعقد. [٢] ويجعل هذا الربط بين وظيفة اللغة وبين المعرفة العقلية ثم بين المعرفة العقلية وبين القدرة والاستطاعة؛ بمثابة مقدمة لمن جاؤوا بعد الجاحظ ليمنحوا اللغة وظيفة خاصة في إطار نظرية المعرفة وفي تصورهم عن الإنسان والوجود. ويرى أبو زيد أن المسلمين قد اتفقوا من قبل على حاجة الناس للشرع باعتبار أن العقل لا يمكنه الاستقلال بمعرفة تفاصيل العبادة ولا طرائقها، ولا تفاصيل الأحكام ومقاصدها بما فيهم المعتزلة أصحاب الاتجاه العقلي، وأنه لا تعارض في النهاية بين العقل والنقل إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق العقل، وينقل أبو زيد قول القاضي عبد الجبار: "ولو جعل ذلك

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٥٣، ٥٤.

(٢) انظر الجاحظ، الحيوان ١/ ٤٥ يقول الجاحظ: " وفي خصلة خامسة وإن نقصت في بلوغ هذه الأربعة في جهاتها فقد تبدل بجنسها الذي وضعت فيه وهي ما أوجد من صحة الدلالة، وصدق الشهادة، ووضوح البرهان، في الأجرام الجامدة والصامتة، والساكنة التي لا تتبين ولا تحس، ولا تفهم ولا تتحرك، إلا بداخل يدخل عليها، أو عن ممسك خلي عنها بعد أن كان تقييده لها " راجع نفس الصفحة ولا أعلم لِمَ لَمْ يستدعي نصر أبو زيد هذه الخصلة الخامسة وينقلها ليقترب بها من الذوق الصوفي الذي ينتصر له ربما لأن الجاحظ جعلها أقل دلالة من الأربع المذكورة، أو لوجود اشتراطات تقيدها كصحة الدلالة وصدق الشهادة ووضوح البرهان، وهذا لا يتحقق في الدلالة الذوقية.

دلالة على أنه من عند الله من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقة العقول وما يوافقها، إما على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب". [1]

وهو هنا يريد أن يجد لمفهوم العلامة بمعناها المذكور سلفا موطئ قدم في التراث الإسلامي فجعلها في مقابل الدلالة لذا نجده يعلن أن الجميع ينظرون إلى اللغة التي هي أساس التكليف الشرعي باعتبارها نظاما دالا في النسق المعرفي لا ينفصل عن غيره من الأنظمة. وبالتالي فمفهوم العلامة في السيميوطيقا يقابله عند أبو زيد مفهوم الدلالة في التراث.

ويدعم أبو زيد فكرته هذه بنظرة المسلمين للعالم بوصفه دلالة على وجود الخالق.

يقول نصر أبو زيد: "ولعل في كل ذلك ما يبرر لنا القول بأن وضع اللغة بين أنواع الدلالات العقلية يشي بأن العقل العربي لم ينظر للغة بمعزل عن نظم الدلالات الأخرى... هذه النظرة للغة بوصفها نظاما من الدلالات نجدها عند كل المفكرين المسلمين على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ونحلهم، نجدها عند أهل السنة كما نجدها عند المعتزلة والأشاعرة ونجدها كذلك عند الفلاسفة والمتصوفة"[2]

ويرى أنه لا يهم كثيرا اختلافهم في أصل المواضعة، بما أنهم يتفقون على أن علاقة الألفاظ بمعانيها أي بين "الدال والمدلول" في اللغة علاقة وضعية اصطلاحية، ولكن أبو زيد يؤكد على وجوب الانتباه إلى أن الذين نفوا أن تكون المواضعة من الله وأنها بشرية؛ كان بسبب رأيهم أن اللغة ترتبط دلالتها بالإشارات الحسية وإيماءات الجسد، وهذا لا يليق بوصف القديم ولا شك؛ فهو لا جارحة له.

يقول أبو زيد: "اتفق علماء المسلمين إذن على أن العلاقة بين الدال والمدلول في

---

(١) المغني، للقاضي عبد الجبار ١٦/ ٤٠٣ وانظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٥٣ – ٥٦.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٥٧.

اللغة -علاقة الألفاظ بمعانيها- علاقة وضعية اصطلاحية، واختلفوا وراء ذلك في أصل المواضعة هل هي من الله ابتداء أم أن المواضعة أساسها بشري إنساني.

وتمتد جذور هذا الخلاف عميقة في الفكر الديني الإسلامي وتجد لها تجليات كثيرة ومظاهر متعددة، فهي تظهر في خلافهم حول قضية خلق القرآن وقدمه، وتمتد إلى مشكلة الصفات الإلهية، هل هي عين الذات أم هي زائدة على الذات، وتجد جذرها العميق في قضية التوحيد ونفي مشابهة الله تعالى للبشر" [1]. والمهم في كل هذا أن أبو زيد يرى أن شرط المواضعة يعد شرطا أساسيا في الدلالة، وهذا الشرط هو الذي يدلنا على أن الفكر الإسلامي لم ينظر للغة باعتبارها نظاما وحيدا من العلامات، ولم ينظر إليها منفصلة عن أنظمة أخرى من العلامات، [2] غاية الأمر أن الأشاعرة والمعتزلة اتفقوا على بعض الأمور المهمة:

الأول: أن اللغة تعتبر نظاما دالا في النسق المعرفي للوجود الإنساني.

الثاني: اتفاقهم على التسوية بين دلالة الأصوات والإشارات والحركات، شريطة سبق المواضعة فيها جميعا. [3]

الثالث: يتفقون على أن " التحويل المجازي" من حق الجماعة، وينبغي أن يخضع للعرف وللمواضعة أيضا. [4]

أما عبد القاهر الجرجاني فقد كان أكثر دقة وتحديدا في نظر أبو زيد حين نفى عن الألفاظ من حيث هي ألفاظ أيّ وصف من صفات القبح أو الحسن، يؤكد الجرجاني في أسرار البلاغة إن الألفاظ (تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة

---

(١) إشكاليات القراءة والتأويل، نصر أبو زيد، ص٦٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٧٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٧٥.

(٤) انظر: المرجع السابق ص١٠٩.

والسمة. حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه)[1]. فالعلاقة بين الدال والمدلول إذن علاقة اعتباطية اصطلاحية، والألفاظ من حيث هي علامات لا تغير من المدلول ولا تضيف إليه شيئا، كما أن العلامات اللغوية لا تنبئ بذاتها عن المعاني العقلية بل تدل وتشير عليها بالمواضعة والاصطلاح؛ لأن المعاني هي التي تدرك أولا ثم توضع الأصوات للدلالة عليها، [2] وهذه النتيجة هي المهمة عند نصر أبو زيد زيد لأنها سوف تؤسس له فكرة الانفلات من قيد اللفظ. وهو هنا موافق للطرح السوسيري المتقدم. هذه المعاني هي التي يسميها أبو حازم القرطاجني[3] (صور الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان).

فالعالم الحسي يتحول في الذهن إلى مجموعة متخيلة من الصور والمفاهيم، ثم يتحول من هذا الوجود الذهني إلى دلالات صوتية ومن ثم إلى رموز كتابية. [4]

يقول أبو زيد: "إن ما يطرحه حازم في هذا النص يقيم العلاقة بين الدلالات الصوتية والرموز الكتابية على أساس من الترابط الدلالي، حيث تقيم الرموز الخطية الكتابية هيئات الألفاظ -الصور السمعية عند سوسير- في الأفهام. فإذا قامت هيئات الألفاظ في الأفهام استدعت -بطريقة الدلالة الإشارية- الصور الذهنية. وهكذا نجد

---

(١) أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي الطبعة الأولى، ١٩٩١م ٢/ ٢٨٠ وانظر إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٧٦.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٧٩.

(٣) أبو حازم القرطاجني، حازم بن محمد بن حسن، ابن حازم القرطاجني، أبو الحسن: أديب من العلماء له شعر. من أهل قرطاجنة بشرقي الأندلس، ولد عام ٦٠٨ هـ توفي عام ٦٨٤ هـ، له تآليف منها: منهاج البلغاء وسراج الأدباء في البلاغة. وله ديوان شعر، وهو صاحب (المقصورة) التي شرحها الشريف الغرناطي في كتاب سماه (رفع الحجب المنشورة على محاسن المقصورة)، راجع الأعلام للزركلي (٢/ ١٥٩).

(٤) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٧٩.

أنفسنا في علاقات دلالية قائمة على الترابط بين الطرفين". [1]

هذه العلاقات كما يرى أبو زيد مبنية على تلك التصورات والمفاهيم الذهنية التي تحملها الجماعة في وعيها وفي لا وعيها مما يجعلنا نشعر أن (اللغة) في قلب الثقافي في جميع تجلياته سواء كانت في الأعراف أو التقاليد أو الأنماط والسلوك أو الاحتفالات والشعائر الدينية أو الفنون. [2] ويدعم هذا الرأي بقول علماء السيميوطيقا: "الثقافة عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها (نظام العلامات اللغوية) لأنه هو (النظام) الذي تنحل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين" [3]

هذا تحليل نصر أبو زيد لمفهوم العلامة عند المتكلمين والبلاغيين، أما عند المتصوفة فالأمر أكثر وضوحا في نظره وأكثر دقة كذلك وذلك لأن تصور المتصوفة للوجود يقوم على كونه تجليات ومظاهر لحقيقة واحدة باطنة، هي الحقيقة الإلهية. فابن عربي يقيم موازنة بين حروف اللغة وبين مراتب الوجود، فكل مرتبة ترتبط بحرف من حروف اللغة وهذه الحروف في حقيقتها إنما هي حروف اللغة الإلهية وليست حروف اللغة البشرية الصوتية التي هي مجرد الظاهر لتلك الحروف الباطنة وبالتالي فـ "للكلام الإلهي مستويان: مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلى في ظهور أعيان الممكنات، ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني" [4]

إن الفكر الصوفي يجعل الموجودات هي كلمات الله استدلالاً بقول الله تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ ﴾ [لقمان: ٢٧] فالعالم كله في القرآن عبارة عن علامات وآيات

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٨٠.

(٢) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٠.

(٣) المرجع السابق ص٨١.

(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٨٣.

تدل على وحدانية المولى جل وعلا،[1] فالمتصوفة بناء على هذا الطرح -في نظر أبو زيد- ينطلقون في تصورهم (للغة) من منظور سيميوطيقي يتناسب ومعتقدهم وفهمهم الديني، فهم يحولون الوجود كله إلى نص يشير إلى قائله ويدل عليه ويتجلى في كل المظاهر التي تعد (اللغة) إحداها. [2] بعد هذا العرض الذي قدمه أبو زيد في ربط العلامة بالتراث الإسلامي عن طريق جعلها في مقابل الدلالة يحق لنا أن نتساءل عن النتيجة التي يريد أبو زيد الوصول إليها والتي ولا بد ستخدم مشروعه التأويلي!!

إن نصر أبو زيد يريد أن يخلص من هذه المقدمات إلى أن الاستدلال الذي عناه المتقدمون وخصوصا عبد القاهر الجرجاني هو الاستدلال العقلي الذي يجعل المتلقي مشاركا في صنع النص عن طريق التأويل، وهذا يكون بسبب ربط الدلالة اللغوية بالدلالة العقلية في تراثنا العربي، وفي هذا الأخير يقول نصر أبو زيد: "إن العلاقة بين الدال والمدلول - في العبارة المجازية - كما يفهمها عبد القاهر يمكن أن ترسم على النحو التالي:

العبارة اللغوية (دال) > المعنى (المعنى الأول) مدلول.

المعنى الأول (دال) > المعنى الثاني (معنى المعنى) مدلول"[3].

وهذا الذي ينقله نصر أبو زيد عن عبد القاهر هو في الواقع التطوير الذي قام به دي سوسير حين تجنب استخدام مصطلحي " اللفظ والمعنى" وأبدلهما بمصطلحي " "الدال والمدلول" باعتبارهما يحيلان إلى المفهوم الذهني؛ لأنهما يدلان على جانبي العلامة اللغوية التي لا تدل على شيء. [4]

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٣.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص١١٣.

(٤) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٧٩.

(فالعلامة اللغوية) عند دي سوسير "عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطا وثيقا بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني"[1]. ويستدل أبو زيد بهذا المعنى على أن هناك "تداخلا دلاليا" أو "سمطقة" في الدلالة اللغوية، مما يؤكد ارتباط الدلالة اللغوية بغيرها من الدلالات الوجودية. ويؤكد أبو زيد أخيرا أن (هذا التراث وإن تعددت مداخله وطرائق التفكير فيه يظل تراثا ذا ملامح عامة على مستوى الفكر اللغوي والبلاغي، أو على مستوى النظر الفلسفي والكلامي، أو على مستوى التجربة الصوفية) [2]

ولا يقف نصر أبو زيد عند هذه القراءة الاستكشافية في التراث العربي بل ينتقل لخطوة أكثر جرأة في تحليل النص القرآني وعلى حد تعبيره هو يرى بأنها مغامرة تستحق الخوض بسبب ما تعرض له النص القرآني في نظره من جمود في التفسير والشروح التي تراكمت عليه منذ القرن الأول حتى نهاية القرن الخامس الهجري.

يكرر نصر أبو زيد في كل موضوعات حديثه عن تحليل النص القرآني مرجعية لغة القرآن الكريم للسان العربي في إطار التداول التاريخي في جزيرة العرب وينتقد الفهم الحرفي لهذه اللغة بسبب مرجعية اللغة الأم كما ينتقد التوسع حد التجاوز في فهم النص من خلال إسقاط بعض الدلالات على لغة النص في حين أن اللسان لا يحتملها. [3]

لهذا يفترض نصر أبو زيد في بحثه في علم السيميوطيقا أن نظام النص القرآني لا يقف عند نقله لبعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي، بل يكمن في أن حدود النظام اللغوي للنص يتجاوز ذلك إلى تشكيل آجرومية خاصة بالنص تبدأ بالصوتي فالصرفي ومن ثم إلى تشكيل نسق نحوي ودلالي خاص. ويعزز هذا

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٧٩.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١١٦.

(٣) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٢١٤.

القول بما يثيره دوما في الاستفادة من تحليل (نظرية النظم) عند عبد القاهر الجرجاني كما سبق توضيحه. هذا الافتراض الذي يطرحه نصر هنا يفتح له افتراضا آخر أو ربما منهجا آخر يتعلق بطبيعة اللغة الدينية ليس من حيث تشكلها في بنية اللسان، ولكن من حيث تشكيلها لبنية اللغة الأم حتى أصبحت اللغة الأم فرعا في بنية اللغة الدينية وهذا لا يمكن أن يحدث بسبب عمليات التحويل الدلالي البسيطة أو الفردية مهما تعددت ولكنه يحدث عبر تحويل اللغة في مجملها من كونها نظاما من العلامات دالا إلى أن تكون هي ذاتها "علامة" في النظام الدال للغة الدينية[1].

يقول تيري ايجلتون: [2] "إن قيمة النص، تتحدد بصيغة اندراجها المضاعفة في التشكيل الإيديولوجي، وفي النسل المتوافر من الخطاب الأدبي، بهذه الطريقة يدخل النص في علاقة مع سلسلة محدودة دوما من القيم والاهتمامات والحاجات والقوى والطاقات المحددة تاريخيا والتي تحيط به: إنه لا يعبر عن، ولا يعيد إنتاج مثل هذه الأشياء - لأن النص مصنوع من الكلمات لا من الحاجات - بل إنه يبني نفسه ويشكلها داخليا في علاقة من العلامات الإيديولوجية التي يشكل نظامها الرمزي"[3]

ولتوضيح عملية "السمطقة" التي يسعى نصر لإثباتها واستعمالها في تحليل النص وفهمه فإنها عبارة عن عملية التحول الدلالي وذلك عن طريق تحويل (الدلالة

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص، ٢١٥، ٢١٦.

(٢) تيرينتس فرانسيس إيجلتون (ولد في ٢٢ شباط ١٩٤٣ في مدينة سالفورد) هو أحد أهم الباحثين والكتاب في النظرية الأدبية ويعد من أكثر النقاد الأدبيين تأثيراً بين المعاصرين في بريطانيا. وهو أستاذ الأدب الإنجليزي حالياً في جامعة لانسيستر وهو أستاذ زائر في جامعة إيرلندا الوطنية، جولواي. يمثل تيري ايجلتون إلى جانب الناقد الامريكي فريدريك جيمسون، جيل النقاد الماركسين المعاصرين، لكن لابد من التنصيص على أن إلحاق نعت الناقد الماركسي بتيري ايجلتون لا يجلي أي غموض، تيري ايجلتون- أوهام ما بعد الحداثه - ترجمة مني حامد سلام - دار الحوار للنشر والتوزيع ، ٢٠٠١.

(٣) النقد والأيديولوجية، تيري ايجلتون، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت - لبنان) ١٩٩٢م ص٢١٩.

الكلية) التي نتجت أصلا عن طريق علاقات التركيب في الأنماط البلاغية إلى (علامة كلية) تحيل إلى دلالة أخرى، هي أشبه بالأيقونة ينتقل من خلالها من المعنى الظاهر إلى معنى آخر ينشأ من خلال المعنى الأول، وبالتالي تنتقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي الذي ليس له علاقة باللغة الأم، وهذا هو الفرق بين العلامات اللغوية والعلامات السميوطيقية فالعلامات اللغوية تقوم دلالتها كما سبق على العرف والمواضعة، أما العلامات السميوطيقية فليس من الضروري أن تقوم على شيء من ذلك.[١]

يستشهد نصر أبو زيد على هذا الفهم بتمثل قارئ القرآن المسلم لهذه العلامات/ الآيات، بما تدل عليه من "معقول" دون التوقف عند العلامة ذاتها، فالدلالة التي يتمثلها القارئ هي محور الاهتمام ونقطة التركيز.[٢] وهذه العلامات كما يقول أكبر من الكون والتاريخ، فهي تعني كل ما يتعلق بمفردات النص بما فيها الحدود والأحكام الشرعية الواردة في النص ويتم الدمج بين القراءة، والتأمل، والفهم، والتعبد، وتنمحي الفروق بينها كما انمحت بين العالم والنص؛ وبين النص والأحكام. وهنا تحديدا يصل نصر أبو زيد لمثل ما قالت به المتصوفة وهو أن نرى "الوجود" كلاما إلهيا[٣] مستدلا بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (١٠٩)﴾ [الكهف: ١٠٩].

إن اعتماد أبو زيد على السيميوطيقا البنيوية أول الأمر هو الذي جعله يتبنى فكرة تعدد الدلالات وإن كان سيجد في التفكيكية لاحقا المجال الأرحب لمنهجه التأويلي، فالنظرية البنيوية تلح على "عدم وجود مرجعية لجميع اللغات يقصد بها فك مفارقة الداخل/ الخارج، وتخطي نظرية ازدواج الحقيقة أو المعرفة، وتفسير إبداعية اللغة من

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٢١٧، ٢١٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢١٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢١٩.

خلال الخصائص الشكلية لبنائها ذاته"[1]

وهذا يتجلى في تصور شتروا س للعلامة؛ فهو وإن كان بنى تصوره على ما أسسه دي سوسير حيث استخدم نفس المعادلة عن العلاقة بين الدال والمدلول كوجهين للعلامة، وتبنى مقولاته في استقلال النسق اللغوي عن المرجعية الخارجية.

وأن المعنى لا وجود له إلا داخل النسق؛ لكنه يختلف عن سوسير باهتمامه بشكل واضح (بالمدلول) ليخرج في نهاية الأمر بنتائج تباعده عن البنويين وتقربه من المنهج التفكيكي الذي يؤمن بتعدد المعاني والدلالات.

لقد "كان موقف شتراوس المبدئي، والذي شاركه فيه عدد من البنيويين الفرنسيين المعاصرين مثل بارت[2] وفوكوه، هو أن الدال لا يمثل مشكلة للتفسير، فسواء كان الدال وحدة لغوية أو نسقا، أو وحدة بنائية، أو نسقا أدبيا، فهو ثابت يمكن التأكد منه، لكن المدلول هو المشكلة بالنسبة للمفسر البنيوي. فالدال الواحد قد يحمل مدلولات مختلفة لشخصين مختلفين، بل إنه قد يحمل أكثر من مدلول لنفس الشخص في فترات أو أوقات مختلفة.

على هذا الأساس فإن بنيوية شتروا س ترحب بتعدد التفسيرات، وترفض

---

(١) المرايا المحدبة ص ١٨٤.

(٢) رولان بارت (بالفرنسية: Roland Barthes) فيلسوف فرنسي، ناقد أدبي، دلالي، ومنظر اجتماعي.وُلد في ١٢ نوفمبر ١٩١٥ وتُوفي في ٢٥ مارس ١٩٨٠، واتسعت أعماله لتشمل حقولاً فكرية عديدة. أثر في تطور مدارس عدة كالبنيوية والماركسية وما بعد البنيوية والوجودية، بالإضافة إلى تأثيره في تطور علم الدلالة.تتوزّع أعمال رولان بارت بين البنيوية وما بعد البنيوية، فلقد انصرف عن الأولى إلى الثانية أسوة بالعديد من فلاسفة عصره ومدرسته. كما أنه يعتبر من الأعلام الكبار – إلى جانب كل من ميشيل فوكو وجاك دريدا وغيرهم – في التيار الفكري المسمّى ما بعد الحداثة. ماركو دي رامو – حوار نادر مع رولان بارت: سارتر لم يكن يملك أي نظرية حول الفن والأسلوب – ترجم المقال من الإسبانية: يوسف بوطاروق – الجزائر نيوز: ٢ – ١١ – ٢٠٠٩م.

التفسير الواحد الموثوق. وهذا ما فعله شتراوس في تفسير الأساطير، فهي تفسيرات ممكنة فقط ولا تغلق الباب أمام أي تفسيرات ممكنة أخرى"[1].

إن مشكلة البنيوية كما هي مشكلة التفكيكية كما سيأتي هي الدلالة أو المعنى، وكل من انتقد المنهج البنيوي وحتى من البنيويين أنفسهم يرون أن تطبيق المنهج اللغوي على النص الأدبي لا يحقق المعنى. "إن أزمة البنيوية التي وأدتها في أقل من عقد تقريبا تتمثل في فشلها في تحقيق المعنى، وقد اجتمعت عليها عدة عوامل من داخلها هي ما جعل بعض أقطابها يتحولون عنها من ناحية -بارت في فرنسا وكاللر في أمريكا مثالان بارزان- وسهلت مهمة الرافضين لها"[2].

فلم تحقق البنيوية إنارة النص ولا مقاربة النص كما أمّلت وذلك لعدة أسباب.

الأول: مبالغتها في ترجمة ذاتية النسق الأدبي واستقلال نظامه حتى تخطت الطرح اللاحق لها، فشعار موت المؤلف رفعه البنيويون قبل التفكيكين كما هو معروف.

الثاني: استبدالها المؤلف بالناقد ومنحته سمة الإبداع، ورفعت شعار اللغة الشارحة وهذه وإن لم تكن معوقات إنارة النص لكنها احتضنت مقولات معوقة حقيقية حين نادت اللغة النقدية الجديدة إلى لفت النظر إلى نفسها باعتبار أنها لا تقل إبداعا عن لغة النص.

الثالث: لقد رفعت البنيوية الأدبية شعار (علمية النقد) أي تطبيق مبادئ المنهج العلمي التجريبي وحاولت إعمال قوانين المنطق كي تحقق درجة مقاربة موضوعية للنص الأدبي على غرار التعامل مع النص في الفيزياء أو الكيمياء، مما أوقعهم في أزمة النقد الجديد في صعوبة الوصول إلى موضوعية علمية لتحليل مادة الشعر وهي مادة

---

(١) المرايا المحدبة ص٢٧٦.

(٢) المرجع السابق ص٢٨٧.

ليست موضوعية أصلا.[1]

مما سبق يتضح أن مشكلة المعنى وعلاقته بظاهر الكلام لم تزل هي المشكلة المحورية التي يدور عليها تأريخ النقد والتأويل منذ أن نشأت المذاهب الكلامية والفلسفية أو الاتجاهات الباطنية إلى يومنا هذا.

وأصبح التعاطي مع المعنى الديني لا ينفك عن ثلاثة محاور رئيسة هي العقل، وظاهر النص، وقصد المتكلم، ومن خلال هذه المحاور يتم فهم هذه النصوص الدينية وفق مناهج لا تخلو في كثير من الأحيان من أيديولوجيات تؤثر في مسار هذا الفهم وتتحكم فيه، وإذا كان المقصود بفهم المعنى هو معرفة قصد المتكلم الأصلي فإنه لا بد من إعمال إحدى طريقتين في هذا الفهم: الأولى: التمسك بظاهر النص وفهمه من خلال منطوقه، والثانية: إعمال العقل في إنتاج معنى لا يدل عليه ظاهر النص ولكنه يفهم من خلاله.

يوضح ذلك قول الفخر الرازي: "اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن يبطل فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال، وإما أن يصدق الظواهر النقلية ويكذب الظواهر العقلية وذلك باطل لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور المعجزات على محمد ﷺ، ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهما غير مقبول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم نثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة،

---

(١) انظر: المرايا المحدبة، ص٢٨٨، ٢٨٩.

فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معا، وأنه باطل، ولما بطلت الأقسام الثلاثة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال: إنها صحيحة إلا أن المراد منها غير ظاهرها"[1]

وبالتالي فالخيار الوحيد من خلال هذا الطرح (الكلامي) هو خيار (التأويل) في حال القطع بصحة ثبوت النص، أو رد النص جملة واحدة لأنه لا يمكن أن يكون صحيحا وهو معارض للدلائل العقلية القطعية.

إن هذا التوجه المبكر للميل للتأويل والتباعد عن الظاهر يفسر كيف تدخلت الأهواء في صياغة كثير من المعتقدات والأفكار، وكيف كان التأويل هو الآلية التي تم من خلالها صياغة هذه الأفكار واعتبارها عقائد صحيحة ومسلمات قطعية.

بل إن الفلاسفة والباطنية جعلوا النص محتملا لثنائية الظاهر والباطن بحسب حال المتلقي فإن كان من أهل الظاهر كان الخطاب الذي يناسبه هو الخطاب بظاهر النص، وإن كان من الخواص ناسبه خطاب الخواص وهو (خطاب التأويل) وذلك لأن مقصود الخطابات التأويلية التي تناسب الخاصة "إبطال الظاهر وإثبات المؤول، فإذا أبطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤول عنده؛ أداه ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة"[2]

ولاشك بأن الخطاب الأكمل هو الخطاب المؤول -عندهم- ولكن عدم قدرة العامة على بلوغ فهمه يحتم عدم خوضهم فيه ولا الوقوف على شاطئه.

إن معركة نصر أبو زيد الكبرى هي مع (الظاهر) أي مع المدلول اللغوي المباشر

---

(١) أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦هـ ص١٣٠.

(٢) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ابن رشد، ص٣١.

في النصوص، وهي مسألة تتعلق تعلقا مباشرا بمفهوم (المواضعة) أي اتفاق الجماعة اللغوية على لفظ معين لاسم معين في اللغة، والتي يؤسس لها نصر أبو زيد من خلال استدعاء التراث المعتزلي،

ومسألة (المواضعة) تعود جذورها في الفكر الاعتزالي إلى قضية التوحيد وقضية خلق القرآن، فقد طرحها المعتزلة آنذاك بغرض نفي التعدد عن الذات الإلهية، ونفي أي صفة قديمة زائدة عن الذات الإلهية، لذلك جعل أبو علي الجبائي صفات الذات مقتصرة على وجوب الوجود(القدم) والقدرة التامة، والحياة، والعلم التام، واعتبروا الصفات ليست زائدة على الذات بل هي عين الذات، وجعلوا (الكلام) من صفات الفعل وهي صفات مشتركة بين الغائب والشاهد ويجوز فيها القياس[1].

وصفة (الكلام) بالتالي عندهم صفة حادثة مع وجود الحاجة للكلام، وعليه فكلام الله ليس قديما بل محدث مرتبط بوجود مخاطب يحادثه الله ﷻ، وهؤلاء المخاطبون محدثون، ومع كونه حادثا لابد أن يكون مفيدا وإلا دخل في العبث الذي يتنزه الله عنه[2].

"ووجوب الإفادة في كلام الله مع وجوب الحدوث يؤديان معا إلى ضرورة أن يكون كلامه سبحانه مسبوقا (بالمواضعة)؛ لأن (الكلام) لا يكون مفيدا إلا وقد تقدمت المواضعة عليه، وإلا كان حاله وحال سائر الحوادث لا تختلف"[3]

كما إن الدلالة الكلامية إضافة إلى شرط (المواضعة) تشترط أيضا (قصد

---

(١) راجع الفائق في أصول الدين لركن الدين الخوارزمي ص٧٩، والكامل في الاستقصاء لتقي الدين النجراني ص٢١٨، وطوالع الأنوار للقاضي ناصر الدين البيضاوي ص٢٦٣، والمواقف للإيجي بشرح الجرجاني ٨/ ١٧، ١٨.

(٢) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٧٠وانظر المغني في أبواب التوحيد والعدل ص٧/ ١٣٦.

(٣) المرجع السابق، ص٧١.

المتكلم) الذي اشترطه القاضي عبد الجبار، فيما لم يقف عنده الباقلاني من قريب أو بعيد.

ولا يوجد خلاف بين المعتزلة وخصومهم خصوصا الأشاعرة في اشتراط المواضعة في الدلالة اللغوية، ولكن يختلفون في تحديد ماهية الكلام الإلهي هل هو قديم أم محدث؟ وبسبب هذا نشأ خلاف آخر حول أصل المواضعة في اللغة هل هي توقيف من الله أم اصطلح عليها البشر وتعارفوا، فحين يعتبرها الأشاعرة توقيفا من الله مادام الكلام الإلهي قديما؛[1] فإن المعتزلة يعدونها اصطلاحا بشريا متسقين مع نظرتهم في الكلام الإلهي بأنه صفة فعل.[2]

يقول ابن جني[3] " والقديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحدا من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضعة لابد معها من إيماء وإشارة بالجارحة، نحو المومى إليه، والمشار نحوه، والقديم سبحانه لا جارحة له، فيصح الإيماء والإشارة بها منه. فبطل عندهم[4] أن تصح المواضعة على اللغة منه"[5]

ولأن الله لا يصح منه الإشارة والإيماء - تأكيدا لمبدأ التوحيد - فلا بد للمواضعة على اللغات أن تسبق كلام الله حتى يقع مفيدا ولكن "يجوز أن ينقل الله

---

(١) انظر: المغني، القاضي عبد الجبار ١٥/ ١٠٦، ٥/ ١٦٩ والصواعق المرسلة، ابن القيم، ٢/ ٢٤٤.

(٢) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٧٠، ٧١.

(٣) ابن جني (٣٢٧ - ٣٩٢ هـ = ٩٣٧ - ١٠٠٢ م) عثمان بن جني الموصلي، أبو الفتح: من أئمة الادب والنحو، وله شعر.

من تصانيفه رسالة في " من نسب إلى أمه من الشعراء " و" شرح ديوان المتنبي " و" المبهج في اشتقاق أسماء رجال الحماسة، و" المحتسب " في شواذ القراآت، و" سر الصناعة في اللغة، و" الخصائص راجع: الإعلام للزركلي - ج٤ـ ٢٠٤.

(٤) أي عند المعتزلة.

(٥) ، الخصائص، ابن جني ١/ ٤٣.

اللغة التي قد وقع التواضع بين عباده عليها، بأن يقول: الذي كنتم تعبرون عنه بكذا، عبروا عنه بكذا، والذي كنتم تسمونه كذا، ينبغي أن تسموه كذا، وجواز هذا منه سبحانه كجوازه من عباده"[1]

إلى هنا يعد هذا الطرح تقريريا ولا يقدم لمشروع أبو زيد فائدة تذكر إذا ما استثنينا الاتكاء على الفكر الاعتزالي في تكريس مفهوم فاعلية البشر بحكم استقلالهم بالمواضعة واصطلاحهم على ألفاظ اللغة. وإن كان مهما في تصور مفهوم (المواضعة)

لكن الخطوة الأهم في هذه المقدمة هو جانب المواضعة (المعرفي) فيما يتعلق بالتفرقة بين العلم الضروري والعلم الاكتسابي، فالإشارة الحسية التي سبق أن ذكرنا بأنها شرط في المواضعة هي قرينة للمعرفة الضرورية، وذلك لأن دلالة الإشارة على الشيء يجعل هذه المعرفة من قبيل المعرفة الإدراكية، وقد تقرر أن المواضعة لا تجوز على الله لاستحالة الإشارة عليه (عندهم) فمن البدهي إذن أن لا نعرف قصده تعالى باضطرار.[2]

يقول أبو زيد: "وهكذا إذا كانت معرفة الله بصفاته لا يجوز أن تكون ضرورية، سواء للملائكة أو البشر لتساويهما في التكليف العقلي، فإن معرفة قصده لا يمكن أن تكون ضرورية، بل كلاهما معرفة نظرية كسبية استدلالية... "[3]وذلك لأن معرفة قصد المتكلم معرفة اضطرارية تكون بمعرفة ما يقارن كلامه من إشارات بناء على معنى الكلام الذي سبق أن شرحناه. فإن هذه المقارنة غير متوفرة في حق الباري سبحانه لأنه لا تجوز عليه الإشارة.

والمعتزلة يرون أن صفات الله سواء صفات الذات أو صفات الفعل يمكن

---

(١) الخصائص، ابن جني ص٤٣.

(٢) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٧٤.

(٣) المرجع السابق ، ص٧٤.

التوصل إليها عن طريق الدليل العقلي بناء على (مبدأ التكليف العقلي) عندهم. الذي يعد حجر الزاوية في الفكر الاعتزالي، فبالدليل العقلي يمكن معرفة ما يجوز على الله وما لا يجوز خصوصا في صفات الفعل وهذا مترتب على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، "وصفات الفعل هذه يمكن أن تحدد لنا مقاصد الله بكلامه. وهكذا ترتد الدلالة اللغوية -الكلام- إلى العقل الذي يعرف قصد الله استدلالا قبل ورود الشرع"[(١)].

ومن المعلوم أن هذا الكلام فيه نظر لأن المعتزلة مع قولهم بالحسن والقبح العقليين ذهبوا إلى أن هناك أمورا لا يمكن أن يصل العقل إليها بمفرده بل لابد فيها من الشرع مثل حسن صيام آخر يوم من رمضان وقبح صيام آخر يوم من شعبان، فكيف نقبل بعد ذلك إدعاء نصر أبو زيد أن العقل قد يعرف قصد الله قبل ورود الشرع[(٢)].

ويستدعي نصر أبو زيد الجاحظ مرة أخرى في حديثه عن قول الله تعالى ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] في الكشف عن العلاقة بين الاسم والمسمى في اللغة، فينقل عن الجاحظ أن الله "لا يجوز أن يعلّمه (أي يعلّم آدم) الاسم ويدع المعنى، ويعلمه الدلالة ولا يضع له المدلول عليه، والاسم بلا معنى لغو كالظرف الخالي..."[(٣)].

ومثل هذا يذكره القاضي عبد الجبار إلا أنه يستخدم لفظ (القصد) بدلا من (المعنى) جاعلا الاثنين بمعنى واحد وهي نفس الفكرة التي يطرحها الجاحظ في حمل

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٧٤.

(٢) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار تحقيق محمود الخضيري ومحمود قاسم مراجعة إبراهيم مدكور إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف القاهرة ١٣٨٥م ٦/ ٦٤.

(٣) رسائل الجاحظ، لأبي عثمان عمرو الكناني المعروف بالجاحظ، مطبعة التقدم بمصر- الطبعة الأولى ١/ ٢٦٢.

الاسم لمعنى معين، فاللفظ للمعنى بدن، والمعنى للفظ روح، على حد تعبير الجاحظ. وبالتالي فجانبي الدلالة اللغوية وهما القصد والمواضعة لا ينفصلان بحال، فلا بد في المواضعة من قصد المتواضعين ليفهم المراد وإلا استحال التفاهم بينهم وبالتالي تصبح التسمية ضرورية لأنها ستكون بديلا للإشارة. [1] وهذا القصد الذي يشرحه القاضي عبد الجبار ومن قبله الجاحظ مرتبط بالاتفاق الجماعي عن طريق المواضعة ولا يصح أن يكون القصد فرديا وإلا لما فهم القصد ولأصبحت الدلالة اللغوية مفتقرة لما يبينها عند المتلقي.

وهذا الاتفاق الجماعي في القصد هو ما يؤكده نصر أبو زيد هنا في حال تقريره لمنهج المعتزلة. ولكنه سيقع في الجانب التطبيقي في مشكلة (القصد) الذي لم يتفق عليه الجماعة ولا يدخل ضمن دائرة الدلالة اللغوية كيف سيكون مقبولا وما مدى دلالته على المعنى الحقيقي؟ كما سيأتي معنا لاحقا.

يقول أبو زيد: "وإصرار المعتزلة هنا على فكرة (القصد) - من جانب المتكلم - تؤكد أن المواضعة وحدها في التركيب لا تكفي فالكلام قد يحصل من غير قصد فلا يدل، ومع القصد فيدل، ويفيد، فكما أن المواضعة لابد منها فكذلك المقاصد التي بها يصير الكلام مطابقا للمواضعة"[2]

وهذا يوقفنا على التفريق بين (الكلام) و(القصد) عند المعتزلة فقد يكون الكلام خاليا من القصد فلا يعد دلالة، ومن هنا يفهم سبب اشتراط المعتزلة معرفة قصد المتكلم قبل الاستدلال بكلامه، وهذه المعرفة معرفة عقلية سابقة على المعرفة الشرعية. وهكذا تعود الدلالة اللغوية عند المعتزلة إلى كونها تابعة للدلالة العقلية ومترتبة عليها. [3]

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٨٤.

(٢) المرجع السابق ص٨٦ وانظر: المغني ١٥/ ١٦٢.

(٣) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٨٧.

ولما كان جذر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة عند أبو زيد يكمن في هذه القضية، -قضية المعرفة- فقد كان من الطبيعي أن يكتفي الأشاعرة -كما يرى- بشرط المواضعة دون الإشارة إلى شرط القصد، لأن القصد عندهم لا يمكن معرفته إلا بدلالة الكلام، ولذلك وحد الأشاعرة بين (الكلام) - الدلالة- و(المعاني النفسية) - المدلول - واعتبروهما شيئا واحدا قديما أزليا قائما بالله[1] وفي هذا نظر لأن الأشاعرة لم يوحدوا بين الكلام اللفظي وبين المعاني النفسية، لأنهم اعتبروا الكلام اللفظي حادث أما المعاني النفسية فعندهم قائمة بالذات فهي قديمة ولا يمكن أن تكون حادثة[2].

يقول أبو زيد: "وبناء على ذلك فإذا ورد في كلام الله - الدلالة الشرعية - ما يدل ظاهره على خلاف ما يدل عليه العقل وجب علينا أن نتأوله؛ لأن الدلالة الشرعية والدلالة العقلية يتطابقان ولا يتناقضان"[3].

وهكذا ينتهي نصر أبو زيد باستعراض الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في قضية المواضعة "إلى الفصل بين المعنى واللفظ على مستوى الأفراد، وإلى الفصل بين العبارة والمعنى على مستوى التركيب". [4]

لكن يجب أن نقف عند هذا التأسيس لأهمية (القصد) في الدلالة والذي تميز به المعتزلة عن الأشاعرة كما يوضح أبو زيد،، فهل التزم به أبو زيد لاحقا في تأسيسه

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٨٧، ٨٨.

(٢) راجع المواقف لعبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي (المتوفى: ٧٥٦هـ) ٣/ ١٢٨، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م الناشر: دار الجيل - لبنان - بيروت، وشرح المقاصد في علم الكلام، لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (المتوفى: ٧٩٣هـ) ٢/ ٩٩، الناشر: دار المعارف النعمانية - باكستان، الطبعة: الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٣٥.

(٤) المرجع السابق، ص٩٠.

لمشروعه التأويلي؟

والجواب أنه تناسى هذا التأسيس تماما وحيّد جانب القصد عند المتكلم وأبدله بأفق القارئ أو المتلقي، كما سيأتي معنا في الكلام عن الذوق الصوفي.

ولم يبق الآن إلا الانتقال من الدلالة اللغوية من مستوى (الحقيقة) إلى مستوى (المجاز)، وبالتالي كيف نعبر عن قصد المتكلم ومعانية على هذا المستوى المجازي مع أن المواضعة لا تدل عليه؟

من هنا كان لابد من وضع ضوابط كي لا يخرج الكلام عن كونه دلالة، وقد سبق أنّ المعتزلة انتهوا إلى أن الأسماء اللغوية مجرد إشارات للأشياء ولا وجود لعلاقة بين الاسم والمسمى، أو الدال والمدلول، وبالتالي فالمواضعة اللغوية ثابتة لا تتغير، فيصبح الاسم كالسمة والعلامة على الشيء، لا يجوز الخروج به عما وضع له وسمي به عن طريق الاستعارة والمجاز إلا إذا انتقلت الجماعة اللغوية عن المعنى الحقيقي إلى معنى مجازي ولكن بشرط أن يكون هناك علاقة بين المعنيين المنقول منه والمنقول إليه، ولا يعد هذا -كما يوضح أبو زيد- قلبا للمعاني ولا خروجا عن المواضعة ولا يعد هذا تداخلا بين حدود الأشياء عند القاضي عبد الجبار، ويكون المجاز حينئذ خروجا طارئا عن المواضعة الأصلية، لذلك يشترط القاضي عبد الجبار أن يكون للاسم قبل استعماله في المجاز حقيقة لغوية سابقة كي يصح استخدامه. [1]

وبالتالي تكون العلاقة عندهم بين (الحقيقة) و(المجاز) علاقة مشابهة لا علاقة مطابقة وإلا لتحول (المجاز) إلى حقيقة وحتى لا يحدث خلط بين (الحقيقة) و(المجاز)، وحتى لا تضيع الحدود بين عالم الغيب وعالم الشهادة؛ إذا كان المجاز في صفات الله ﷻ؛ فلا بد من وجود حد فاصل بينهما في اللفظ الواحد وذلك حفاظا على الوظيفة البيانية والوظيفة الدلالية لّلغة، ويظل الحاكم على الاستعمال المجازي هو

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٢٢، ١٢٣، ١٢٤.

استعمال الجماعة لا الفرد، والمعيار النهائي للتجاوز في الصيغ اللغوية هو قصد المتكلم وإرادته.

لكن أبو زيد يبين في عرضه لمذهب المعتزلة أنهم حين يقفون مع الظاهر هذه الوقفة التي تخرج اللفظ عن دلالته الأصلية فلأنهم يعتمدون مع القرينة اللفظية على القرينة العقلية؛ وذلك بغرض تأويل كل ما لم يتفق مع عدل الله ﷻ وصفاته، وإلا فهم يعتبرون (الحقيقة) هي الأساس ولا يحملون اللفظ على المجاز متى أمكن حمله على الحقيقة، ويمنعون استعماله في المجاز إلا فيما استعمل فيه. [(١)]

هذا فيما يتعلق بالقرينة العقلية؛ وهناك قرينة أخرى يشير إليها نصر أبو زيد تخرج النص عن ظاهره وهي "القرينة اللفظية المقارنة للكلام كالشرط والاستثناء أو وجود خطاب آخر يفسر هذا الخطاب". [(٢)]

ولكن المعتزلة كما مر معنا يعيدون القرينة اللفظية إلى القرينة العقلية. وهذا التقسيم للخطاب الإلهي بين دليل عقلي وآخر لفظي عندهم هو بغرض التفرقة بين آيات الأحكام والتشريع وآيات العدل والتوحيد. فتتعلق القرينة اللفظية بآيات التشريع، فيما تتعلق القرينة العقلية بآيات التوحيد والعدل، وهي كما يقول أبو زيد محل الخلاف بين المعتزلة وخصومهم بناء على الخلاف في مسألة المحكم والمتشابه الشهيرة والتي برر بها المعتزلة تأويلاتهم في الصفات وفي أفعال الله. [(٣)]

ونصر أبو زيد وهو ينتصر للمذهب التأويلي ويقلل من شأن من يسميهم الظاهرية الذين يتمسكون بظاهر النص؛ يحاول أن يقنع القارئ بأن هذه القراءة الظاهرية تحيّد العقل من مجال اشتغالها ويصبح دور العقل فيها دورا سلبيا لا يقدم

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٢٩ – ١٣١.

(٢) المرجع السابق ص١٣٦.

(٣) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٣٦، ١٣٧.

للنص أي حراك لأنهم يعتبرون "النصوص بينة بذاتها، واضحة بنفسها لا تحتاج في فهمها وإدراك معناها إلا لمعرفة اللغة، وحمل الكلام على غير ظاهره لا يصح أن يقع إلا بنص آخر، فالنصوص تفسر بعضها، ولا حاجة للعقل الإنساني للتدخل"[(١)]

إن هذا المعيار الذي ينقله نصر أبو زيد هنا يعده مرفوضا ولا يعتبره طرحا علميا فاعلا بل يبالغ في التجني على هذا الاتجاه حين يرى أن من يسميهم الظاهرية يفهمون "أن افتراض محذوف أو مضمر، في الكلام يغيّر الكلام عن ظاهرة بإضافة وزيادة ما يفترض أنه محذوف أو مضمر"[(٢)]

وهذا توصيف في غير محلة فأهل الظاهر -كما يسميهم أبو زيد ويعني بهم كل من عدا المعتزلة والصوفية- يعملون العوامل في معمولاتها ويعتبرون الإضمار ويقدرون المحذوف.

ومع هذا فإن نصر أبو زيد يقبل هذا التفسير الظاهري للنصوص ولكن من منظور ابن عربي، وذلك حين يكون هذا التفسير هو أحد تفاسير وتأويلات أخرى وليس هو المعنى الوحيد، فالنص عند ابن عربي لا يحتمل تفسيرا واحدا ولكنه يحتمل كل التفاسير والمعاني بل إنه يصرح أنه "يقف ضد التأويل الذي ينكر الظاهر ويرفضه، لا التأويل الذي يسلم بتعدد مستويات المعنى، وصحة كل منها باعتبارها وجوها متعددة لحقيقة الكلام الإلهي"[(٣)] وبناء على هذه النظرة لا بد أن تتعدد معاني النص بناء على تعدد مستويات القراءة وتنوع الأفهام داخل إطار اللغة الواحدة.[(٤)]

وسبب قبول المعنى الظاهر للنص عند ابن عربي ومن ثم عند نصر أبو زيد؛ هو

---

(١) إشكاليات القراءة والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٢.

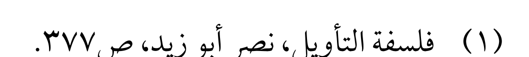
(٣) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٨٩.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٢٨٨.

نوعية المتلقي والأنفع له لا صواب المعنى الظاهر.

يقول أبو زيد: "فعلى المؤمن العادي أن يقنع بظاهر النص، وهو يدل على التنزيه والتشبيه معا، وعليه أن يقنع بفهم هذا الظاهر في إطار فهمه للغته دون تشبيه، فالقرآن نزل للعامة بلغتهم... أما الصوفي العارف فهو يعرف المعنى الحقيقي الباطن وراء هذه الألفاظ والعبارات الموهمة للتشبيه، وذلك بتخلية القلب والاستعداد للفهم عن الله"(١)

إن نصر أبو زيد في نهاية المطاف يشير إلى القرينة اللفظية ودورها في التأويل على استحياء، ويأخذ على أهل الظاهر وقوفهم مع ظواهر النصوص، واشتراطهم عدم الخروج عن الظاهر إلا بقرينة من نفس النص. ويعلي من شأن القرينة العقلية لأنها تعطي النص بعدا رحبا ومجالا أوسع، ثم يخطو خطوة أكبر حين يضع النص بين يدي فلسفة ابن عربي المعتمدة على القرينة القلبية، والذوق الصوفي مشرعا الأبواب أمام لا نهائية المعنى كما سيأتي معنا في المبحث الثالث.



(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٧٧.

المبحث الثاني: توظيف المنهج الاعتزالي في القراءة التأويلية

لكي ندلف إلى الحديث عن التأويل الذي يتعامل به نصر أبو زيد مع النصوص لا بد لنا من أن نقف على عتبات المنهج المعتزلي وكيف وظفه أبو زيد في قراءته التأويلية؛ لأنه الوسيلة التي من خلالها يمكن فهم مبادئ العملية التأويلية في صورتها الهرمنيوطيقة، ولأن هذا المنهج هو الأساس الذي بنى عليه نصر أبو زيد هذه النظرية التأويلية، التي لا تنفك عن الوجود والواقع كما مر معنا، فهو يرى أن الفكر الاعتزالي حين نشأ لم يكن مستقلا عن الظروف الاجتماعية التي تحيط بالمجتمع المسلم، وحتى عن الظروف الطارئة أو الخارجة عن هذا المجتمع؛ في صورة الدفاع عن الدين الإسلامي ضد مهاجميه من الديانات الأخرى، مما جعل المعتزلة يقوموا بترتيب أفكارهم المعرفية، ووسائلهم الاستدلالية، ليكونوا أكثر اتساقا في طرح أفكارهم.

لقد كان الطريق الأمثل عند أبو زيد لهذا التنظيم – في إرساء قواعد المذهب من جهة والرد على المخالفين من جهة أخرى – هو الإعلاء من شأن العقل "وإذا كان القرآن نفسه قد أعلى من شأن العقل والفكر، فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى أن العقل هبة من الله وهبها جميع البشر دون تمييز، وجعلوه أساسا للتكليف ومقدمة ضرورية له". [1]

❖ مسألة كلام الله تعالى عند المعتزلة ومدى توظيف أبو زيد لها في منهجه التأويلي:

يقف نصر أبو زيد مع المعتزلة حين يعلون من شأن القرينة العقلية باعتبارها القرينة الأصدق والأقرب للحقيقة؛ فإنهم أيضا يقبلون المعرفة الحسية ويثبتونها إذا كانت مدركاتها واقعية. فالإدراك عندهم عملية محايدة من جانب المدرك لا تؤثر فيما

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٢٤١.

يدركه سلبا أو إيجابا، أما المعرفة العقلية فإنها تقوم على أساس النظر في الأدلة ومن ثم الانتقال من العلوم الضرورية إلى العلوم النظرية وهي (المعرفة)، وبالتالي تكون وظيفة المعرفة بناء على هذا؛ معرفة الله بصفاته ومعرفة أوامره ونواهيه، [1] "ونتيجة لذلك انقسمت الأدلة عندهم إلى أنواع ثلاثة، يؤدي كل نوع منها إلى مرحلة من مراحل المعرفة الدينية. فالنوع الأول من الأدلة هو الذي يدل بالوجوب وذلك كدلالة الفعل على الفاعل. وهذا النوع من الأدلة هو الذي يؤدي إلى التوحيد. والنوع الثاني من الأدلة هو الذي يدل بالدواعي والاختيار، وهذا النوع هو الذي يؤدي إلى معرفة أفعال الله، ويؤدي بنا إلى معرفة عدله. والنوع الثالث من الأدلة هو الذي يدل بالمواضعة والقصد، وذلك كدلالة الكلام على ما يدل عليه وهذا النوع يؤدي بنا إلى معرفة كلام الله وأوامره ونواهيه"[2]

ونصر أبو زيد عندما يعرض مذهب المعتزلة في كلام الله تعالى (القرآن) فإنه يقف وقفة لا تخلو من انتقائية لما يمكن أن يفيده من مذهبهم في قراءته التأويلية، وهي وقفة براجماتية مسبقة لتبرير نظريته الهرمنيوطيقية في تأويل النص القرآني.

فهو يتبنى قول المعتزلة بخلق القرآن وحدوثه مبينا أن هذا الرأي كان يعبر عن رأي مجتمع وفكره وكان قسيما للرأي الذي أصبح سائدا والذي يقول بقدم القرآن كلام الله تعالى، ولهذا فإن ارتباط القرآن بحاجة البشر وتحقيق مصالحهم يجعل القائلين بهذا الرأي (خلق القرآن) في نظره أصحاب رؤية حيوية وديناميكية، تجمع بين المطلق والنسبي وهذه الرؤية النقيضة التي أفادت منها أوربا في المجالات العلمية، هي ذاتها التي يفخر بها أصحاب الاتجاه الديني ولكنهم يتنكرون لأصولها الفكرية على حد تعبير أبو زيد. [3]فالتراث الرشدي والمعتزلي هو التراث القادر على التواصل مع فلسفة

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٢.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٣.

الأنوار على مستوى الفلسفة واللاهوت، مع أنه كان تراثا مهمشا في سياق تاريخ الحضارة الإسلامية. [1]

يقرر أبو زيد أن"اتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل المجاز وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك -وإن بطريقة ضمنية- في جعل (المعرفة العقلية) أساسا ضروريا للمعرفة الدينية لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها، والمقدمة الأولى التي ينبني عليها هذا البناء يصوغها ابن رشد على النحو التالي: "وإذا كانت هذه الشرائع حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"[2]

وحتى نفهم مدى تلفيقية أبو زيد هنا فإن المعتزلة حينما قالوا بخلق القرآن كان الغرض من هذا القول تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه، وإفراده بالتوحيد، نافين عنه كل صفات النقص، [3] ولم يكن غرضهم من القول بخلق القرآن القدح في مرجعيته الإلهية، ولا جعله بشريا[4]، وهذا خلاف ما فعله أبو زيد حيث استخدم هذا المفهوم من أجل القول بتاريخية النص القرآني كما سيأتي معنا.

إن معنى حدوث القرآن الذي يستدعيه نصر أبو زيد هنا هو الذي سيمهد له القول بالتاريخية حين تأسيس مذهبه التأويلي لأن "حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني - بالفهم والتأويل - من سجن

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٣١.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٢٧٣ وانظر نص كلام ابن رشد في: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، مصر ١٩٧٢م ص: ٢٢.

(٣) راجع شرح الأصول الخمسة ص٥٤٩.

(٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٤٩، ٥٥٠ وراجع رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس للحاكم الجشمي ص٩٧ تحقيق حسين المدرسي دار المنتخب العربي ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية"[1]

لذلك يرى أنه من غير العملي إهمال قول المعتزلة بحدوث القرآن لأن له أهمية تاريخية من حيث معنى القرآن ودلالته، ولا يعني هذا أن يكون هو القول الوحيد الذي يجب أن نتمسك به وإلا لوقعنا فيما وقع فيه أصحاب الفكر الديني من أحادية الاختيار. [2]

يدعي نصر أبو زيد أن القول بالحدوث أو بعبارة أخرى إن القول (ببشرية النصوص الدينية) ليس اختيارا بسبب مواجهة الرأي الآخر بمقابل قوله، فلا نفعية في هذا الاختيار من وجهة نظره؛ بل هو قول يستند إلى أساس موضوعي وإلى حقائق النصوص ذاتها.

وبالتالي فإن الاعتماد على القول بخلق القرآن ليس استنادا تأسيسيا كافيا بذاته بل هو استناد على موقف تراثي باعتباره شاهدا تاريخيا يدل على مقدمات لوعي ومغزى تقدمي علمي، وهذا المغزى هو المقصود في نهاية الأمر وليس الشاهد التاريخي؛ من أجل فهم طبيعة النصوص الدينية بوعي يناسبها. [3]

يوضح هذا الرأي عند أبو زيد مقارنته بين المعتزلة والأشاعرة في (مسألة الدلالة في الكلام) فإن المعتزلة يشترطون -إضافة إلى شرط (المواضعة) في الكلام- معرفة قصد المتكلم وحاله لوقوع كلامه دلالة؛ بعكس الأشاعرة الذين لم يتطرقوا لاشتراط القصد في الكلام لكي يكون دالا.

وهذه المسألة ترتبط ارتباطا وثيقا بالبحث في المجاز عند المعتزلة لأنهم لا يفصلون بين المجاز وبين تصور طبيعة اللغة وشروط دلالتها، فالقاضي عبد الجبار

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٠٤.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٠٩.

يرى جواز وقوع المجاز في الاسم المفرد وفي التركيب معا. واشترط في الاسم المفرد أن يكون له حقيقة سابقة على نقله للمجاز، أما على مستوى التركيب فقد اشترط في وقوع المجاز في الكلام معرفة قصد المتكلم[1]

يقول نصر أبو زيد: "وفي هذا الصدد فرق القاضي بين المتكلم في الشاهد والمتكلم في الغائب -وهو الله- وذهب إلى أن معرفتنا بقصد المتكلم في الشاهد هي معرفة اضطرار. وعلى عكس ذلك معرفتنا بقصد الله فهي معرفة نظرية استدلالية"[2]

فالمعتزلة ترى أن معرفة قصد الله في أفعاله معرفة لا تستند إلى الشرع ولكنها تستند إلى العقل، وبالتالي فمعرفتنا بكلامه لا تتم إلا من خلال العقل لأن الكلام صفة من صفات أفعاله جل وعلا، فإن ورد في كلام الله ما يوهم التناقض كان الحل هو الرجوع إلى العقل لأنه سيفترض مخرجا مجازيا يقبله العقل ويحتمله النص[3]. "وهكذا يصبح المجاز وسيلة لرفع التناقض الظاهري بين كلام الله وبين معرفتنا العقلية بعدله وتوحيده. أو بمعنى آخر يصبح المجاز وسيلة للتأويل وأداة رئيسية له"[4]

والمجاز بهذا المعنى هو وسيلة التأويل الاعتزالي ليس لأن المجاز غير موجود ولكن لأن "لفظ التأويل في القرآن يراد به: ما يؤول الأمر إليه، إن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه وإن كان موافقا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين، كمجاهد وغيره ويراد به صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به.... إن التأويل بمعناه الثالث إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة والتابعون وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون بالتأويل

---

(١) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٢٤٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٤٤.

(٣) انظر: االمرجع السابق، ص٢٤٤.

(٤) المرجع السابق، ص٢٤٤ وانظر ص٢٢٢.

المعنى الأول والثاني"[1].

❖ مسألة المحكم والمتشابه وكيفية استغلال أبو زيد لها في قراءته التأويلية:

وبناء على هذا القسم الأخير يستعين أبو زيد بمسألة (المحكم والمتشابه) ليضفي على المجاز سلطة تمكنه من تأويل النصوص بطريقته التي يؤسس لها؛ لهذا يرى أبو زيد أنه بما أن اللغة نوع من الاستدلال المؤدي للمعرفة، فمن الطبيعي أن يكون فيها ما هو واضح وأن يكون فيها ما هو غامض، فعلى مستوى القرآن الكريم فإن الواضح هو الدليل المحكم. والمتشابه هو الدليل الغامض الذي يحتاج لتأمل. "أما على مستوى اللغة العادية-كلام البشر- فسيصبح الكلام الخالي من القرينة والذي يدل بظاهرة هو الدليل الواضح، والغامض هو الذي لا يدل بظاهره وإنما يحتاج لمضامة القرينة حتى يدل. وكل ذلك يتساوى في النهاية، أي يتساوى مفهوم (المحكم والمتشابه)؛ مع مفهوم اللغة الحقيقة واللغة المجازية، وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه"[2].

إننا نجد نصر أبو زيد في محاولته إثبات بشرية القرآن لا بد له أن يعتمد على الفكر المعتزلي في موقفهم من صفة كلام الله وأنها صفة فعل لا صفة ذات، وبما أنها صفة فعل فهي تعبر عن مستوى يشترك فيه الله والإنسان، فالكلام يستلزم وجود مخاطب يتوجه إليه بالكلام، ولا يصح أن يكون الله متكلما في الأزل حين لم يكن هناك مخاطبون أصلا لأن هذا ينافي الحكمة الإلهية، وهذه المقدمة المعتزلية قد نقضها أهل السنة قديما ولم تقم لها قائمة من وقتئذ.

ولكن أبو زيد كما بينا في مقدمة البحث يعتمد على تاريخية الأفكار أكثر من

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ج١/ ص١٤.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٨٣.

اعتماده على صحتها ومصداقيتها. ومن هذه الأفكار التي وقف عندها أبو زيد فكرة القول بخلق القرآن التي تجعله نصا بشريا وإن اعترف بمصدره الإلهي.

فنجده يرد على سؤال وجه إليه يفيد بأنه يستدعي التراث المعتزلي ويتبنى الحلول التي يطرحونها كفكرة أن ألوهية القرآن لا تعني أزليته بحثا عن مشروعية تاريخية، (يرد) بأن أفكاره وأعماله يجب أن تقرأ في شكل تاريخي.

يقول أبو زيد"كان هذا صحيحا لكني لا أعتقد ذلك اليوم، أنا اليوم أستشهد بهم بحثا عن مشروعية لفكرة أريد طرحها أما فكرة أزلية القرآن فأنا لا أتبناها في صيغتها الدينية وغالبا ما أستخدمها في السياق السجالي... لذلك لا أعتقد أن العودة إلى خلق القرآن وقدم القرآن في الإطار المعرفي للمعتزلة يمكن أن يحل لنا المشكلة، لأننا اليوم داخلون في قضية لغة القرآن نفسها التي لم يتطرق إليها المعتزلة أبدا"(١).

بناء على ما سبق فإن أبو زيد حين تبنى رأي المعتزلة في قراءتهم التأويلية للنص القرآني فلأنهم في ظنه لا يبتعدون كثيرا عن منهج القرآن نفسه حين جعل منه محكما ومتشابها؛ مع أنهم أخضعوا القرآن للدليل العقلي وكان من المناسب وفق نظرتهم أن يجعلوا أقوالهم توافق الآيات المحكمة وأقوال مخالفيهم تعبر عن الآيات المتشابهات. لهذا كان المجاز هو الوسيلة للخروج عن ظاهر النص فيؤولونه مستندين إلى الدليل العقلي حين يعجزون عن التأويل استنادا إلى تركيبه اللغوي فالقرينة العقلية عندهم أشد دلالة من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام. (٢)

إن جعل المعتزلة قضية (المحكم والمتشابه) ذريعة لتأويل النص بهذا المفهوم المتأخر معناه أن المتشابه غير مفهوم أصلا للمخاطبين وهذا خلاف ما عليه أئمة السنة.

(١) حوار محمد علي الأتاسي مع نصر أبو زيد، (القرآن نص تاريخي وثقافي)ملحق جريدة النهار الثقافي (دمشق) عدد الخميس ١٧/ أكتوبر/ ٢٠٠٢م، والحوار منشور على موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

(٢) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٢٤٥.

يقول ابن تيمية: "إن الرسول بلغ البلاغ المبين، وبين مراده، وإن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج فيه إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بهذا اللفظ بخطاب آخر، لأنه لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وإن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين.. "[1]

إن نصر أبو زيد كي يتسق له القول بالتاريخية من جهة والقول بالتأويل المنفتح من جهة أخرى لابد له أن يفهم بأن المجاز يؤسس للمفاهيم العقلية من أجل تحقيق واقع إنساني ومفهوم ثقافي. فالمجاز عند المعتزلة لا ينفك عن الواقع الاجتماعي ويمكن من خلال فهم هذا الواقع فهم النص القرآني وفق عملية دلالية تنشأ من طبيعة الواقع وتنتقل صورتها لطبيعة النص.

لذلك نجد أبو زيد يجعل الواقع هو القادر على إفهام القارئ دلالة النص القرآني في صورته الصحيحة ومن الأمثلة التي تدل على هذه العلاقة الآيات التي تطلب من المؤمنين أن يقرضوا الله قرضا حسنا وكيف فهمها اليهود فهما حرفيا لا يخدم النص القرآني بل يتجرأ عليه وعلى الذات الإلهية لذلك قالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ﴾ [آل عمران: ١٨١] في رد يدل على سطحية وسوء قصد وتعد على القرآن وعلى الله تبارك وتعالى، لقد اعترض النص على هذا الفهم الحرفي لتلك الآيات؛ وهذا الاعتراض يمنح المعتزلة كما يرى أبو زيد ويمنح القائلين بالمجاز مؤشرا دالا على ضرورة القراءة المجازية، فأصبح كل ما يتعلق ببيع المؤمنين لأنفسهم في سبيل الله وكل ما يتعلق بالتجارة بينهم وبين الله ﷻ يفسر تفسيرا مجازيا. مع أنها تنتمي إلى مجال دلالي محدد

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ١/ ٢٣.

عاكسة الواقع الثقافي والاجتماعي دلاليا في النص[1].

يقول أبو زيد: "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءا من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن (اللوح المحفوظ) يجب أن يفهم فهما مجازيا لا فهما حرفيا مثل (الكرسي) و(العرش)... الخ. وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا وفي قلوب المؤمنين به... "[2].

إن مسألة القول بخلق القرآن التي يقررها نصر أبو زيد هنا ويعيد طرحها في مشروعه التأويلي تفتح له الأفق من أجل تأسيس مذهب تأويلي هرمنيوطيقي ستتبين معالمه خلال هذا الطرح، وليس أبو زيد وحده من يركض في هذا المضمار ذلك أن كل من يحاول الدخول إلى النص القرآني ودراسته بدون قيود زاعما بشرية نصوصه لا بد له أن يدخل من بوابة الاعتزال لكي يتأسس مذهبه على وجهة تراثية ولو كانت مندثرة أو غائبة أو حتى هزيلة.

يقول محمد أركون "وإذا ما استعاد الفكر الإسلامي اليوم فكرة المعتزلة فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر، وابتكارية أقوى وأعظم". [3]

إن الفكر المعتزلي الذي يؤسس نصر أبو زيد مذهبه على أكتافه غير كاف في نظر أبو زيد نفسه لأن يتمم ما يؤمله من الوصول إلى غاية التأويل المنفتحة، ولكن هذا لا يمنع من الاستفادة منه من أجل بناء تأويلي يستمد قوته من التراث ومرجعيته من

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١١، ٢١٢ سيأتي معنا في الباب الثالث موقف نصر أبو زيد من الغيبيات وإعمال المجاز فيها.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٦٩.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، المركز الثقافي العربي - بيروت الدار البيضاء - مركز الإنماء القومي بيروت ط الثانية ١٩٩٦م ت/ هاشم صالح، ص٨٢.

التاريخ "إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته - التي ربما غابت عن المعتزلة - نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني... "[1].

إن أبو زيد يفيد من (حدوثية) اللغة في المذهب المعتزلي لأن "النظر إلى اللغة من منظور القدم والتوقيف الإلهي يمكن أن يؤدي إلى عزل النص عزلا كاملا عن سياق الثقافة التي ينتمي إليها، وهو الموقف الأشعري، لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني، وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل".[2]

ولهذا يعد أبو زيد هذا الاتجاه هو الأنسب لربط النص القرآني بالواقع الإنساني في صورته البشرية المتعلقة بأفعال العباد والمحدودة بزمن ومكان معينين، بعيدا عن عالم الغيب. وبالتالي سيصل أبو زيد لتطبيق منهجه اللغوي ونكون في موقف "يسمح لنا بالقول بأن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أية نصوص أخرى في الثقافة، وأن أصلها الإلهي لا يعني أنها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة"[3].

إن إقرار هذا المذهب هو خطوة نحو إقرار تاريخية النص، وبالتالي التعامل معه كأي نص يخضع للتحليل والنقد وإبداء الرأي مطّرحين كل الخطوط الحمراء التي من شأنها تقييد حرياتنا النقدية والبحثية. وليس ذلك لشيء إلا لأن المعتزلة في نظر أبو زيد قد قاموا بدور رائد في تأويل النصوص التي أوشك أن يغطيها الجمود ويغيبها التدفق

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٣٣.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٤٧.

(٣) نقد الخطاب الديني،، نصر أبو زيد، ص٢٠٨.

الثقافي من مختلف الحضارات الغريبة عن جسد اللغة العربية. [1]لقد تماهى نصر أبو زيد مع أصول المذهب المعتزلي لكي يقنن خروجه عن النص الظاهر إلى معاني أخرى قد لا تقبلها حرفية النص على حد تعبيره وخرج بعد هذا الانخراط في لجج المعتزلة بمذهب يقف على أرضية المعتزلة ولكن ثماره ليست بمعتزلية البتة. ذلك لأنه يرى أن قراءته التأويلية للنصوص تعتمد على إحدى ثلاث وسائل من سلكها كان من حقه الخروج عن ظاهر النص، الأولى هي القرينة اللفظية، والثانية، هي القرينة العقلية، والثالثة هي القرينة القلبية.

يقول أبو زيد بشأن القرينة اللفظية والعقلية "وثم قرينة أخرى تسمح لنا بإخراج النص عن ظاهره وهي القرينة اللفظية المقارنة للكلام كالشرط والاستثناء، أو وجود خطاب آخر يفسر هذا الخطاب. ولا يخلو كلام الله ﷻ عن هاتين الدلالتين أو القرينتين غير أن المعتزلة يعتبرون القرينة العقلية هي الأساس في عملية التأويل". [2]

إن نصر أبو زيد وهو يشير هنا إلى استعمال المعتزلة للقرينة اللفظية وللقرينة العقلية؛ يمنح القرينة العقلية القدرة على الخروج عن الظاهر ويعلي من شانها، في حين يجعل القرينة اللفظية لا تكفي في حل الخلاف خصوصا فيما يتعلق بالوعي الديني الجديد، وهو وإن كان لا ينكر أهمية العودة للشعر العربي من أجل فهم النص القرآني، وذلك لأن القرآن اتخذ لغة العرب أداة توصيل، إلا أنه يرى أن "الإسلام قد جاء برؤية جديدة لطبيعة الذات الإلهية.

وهي رؤية تتناقض مع واقع المعتقدات الجاهلية. وعلى ذلك تعبر هذه الآيات – التي تصف الله – عن وعي ديني جديد تماما على الشعر العربي، وعلى المدركات والمعارف التي تعبر عنها اللغة والشعر، وهذا الوعي كان يستخدم اللغة العربية للتعبير عن نفسه، ومن ثم كان من الضروري أن يحدث تغييرا في النسق المتعارف عليه

---

(١) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٤.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٣٦.

للغة من أجل أن تتسع لحمل هذا الوعي الجديد... إن إرجاع هذه الآيات للشعر العربي ومجازه هو رد لهذا الوعي والمعرفة إلى معرفة ووعي متخلفين عن هذا الوعي الجديد". [(١)]

وكأني بنصر أبو زيد هنا لا يفرق بين مستوى الإفراد ومستوى التركيب مع أنه يقرر فصل المعتزلة بينهما كما سبق. فإن اللفظ في سياق الإفراد حين يكون منقطعا عن سياقه يدل على المعنى المعروف دون غيره، ولكنه في سياق التركيب قد يتجه لمعنى جديد يحدده السياق وتتحكم فيه علاقات الألفاظ فيما بينها، وهذا واضح في الخطاب العادي فضلا عن النصوص الأدبية المميزة، فضلا عن النص القرآني، ولا يعني الرجوع للشعر العربي في فهم النص القرآني أنه يستقل بالشرح والبيان بنفس ما استعمله الجاهليون في وعيهم المتخلف؛ ولكنه رجوع من أجل الفهم الدلالي لكل كلمة، أما طريقة الاستخدام واتجاهات المعنى فهي في إمكان صانع النص الجديد.

كما ينسى نصر أبو زيد ما قرره من أن النص يصبح منتِجا ثقافيا (بالكسر) ينتج المعنى الجديد والثقافة المعاصرة، وكما يعتمد على اللغة العربية كأصل؛ إلا أنه لا يكررها ولا يستنسخها بوعيها ولكنه يمنحها معنى جديدا وطرحا مختلفا وهذه هي ميزة اللغة التي نزل بها النص القرآني ومن ثم تمت من خلالها التشريعات والبيان الإلهي. لقد عني المعتزلة بالدلالة أكثر من عنايتهم بنفس الخطاب ولهذا تعددت أطروحاتهم فيما يتعلق بالقصد من الكلام.

وهذا ما جعل أبو زيد يقف معهم عند مسألة (القصد) باعتبارها المحك الذي يفرق بينهم وبين خصومهم الأشاعرة ويبني عليها فهم بعض السلف في مرحلة مبكرة لهذا الضابط الذي غفل عنه الأشاعرة ولم يعتمدوه في دلالة الكلام. وهذه القصدية كما سيأتي معنا هي أهم أسس المذهب الفينومينولوجي والتي تبناها نصر أبو زيد في منهجه التأويلي.

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١١٥.

إذ أن مسألة القصد متعلقة بالدليل العقلي باعتبار أن العقل هو الذي يحدد مراد الله، لهذا نجد نصر أبو زيد وعلى الجانب التطبيقي في كلامه عن قول الله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١] يقول: "وإذا كانت الآية تنص على أن الله قد علم آدم كل الأسماء فسلاح التأويل كفيل بحل المشكلة، والدليل العقلي على استحالة أن يكون قد علمه كل الأسماء -لاستحالة ابتداء المواضعة على الله- كفيل بتخصيص عموم لفظ (كل) فإذا كان هذا اللفظ يدل على العموم، وليس في لفظ الآية ما يدل على تخصيص هذا العموم كالاستثناء أو غيره من أدوات التخصيص اللغوية، فإن هذا الدليل العقلي يخصص عموم الآية. ومن جهة أخرى فالعقل يحدد قصد الله ويعرفه، وهو بذلك لا يقل دلالة عن القرينة اللفظية إن لم يزد عليها"(١).

بل الأمر عنده أكبر من ذلك فحتى في قضايا الاعتقاد لا يلزم المفسر أن يتمسك بالقرينة اللفظية كي يخرج عن ظاهر النص، فالقرينة العقلية قادرة على حل الإشكال لأن "قضايا العدل والتوحيد هي قضايا عقلية في الأساس، وهي سابقة في معرفتها على الدلالة الشرعية... وبناء على ذلك فإذا ورد في كلام الله -الدلالة الشرعية- ما يدل ظاهره على خلاف ما يدل عليه العقل وجب علينا أن نتأوله لأن الدلالة الشرعية والدلالة العقلية يتطابقان ولا يتناقضان... وهكذا يصبح التأويل ضرورة لا محيص عنها لرفع التناقض الظاهري بين أدلة العقل وأدلة الشرع"(٢).

وينقل نصر أبو زيد عن علي ابن أبي طالب حين أرسله لمجادلة الخوارج قوله: "فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسنة. ولكن ابن عباس - فيما يبدو - لم يكن في موقف الاختيار، والذي نود إن نشير إليه إن صحت الرواية أن هذا الإحساس المبكر بتعدد الوجوه في التعبير القرآني ينبئ عن تصور ما

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد،، ص٧٥.

(٢) المرجع السابق ، ص١٣٥.

لإمكانية تعدد الدلالة"(١) من هنا كان من الضروري عند وجود مثل هذا الخلاف أن يعرف قصد المتكلم حتى يكون هذا القصد دالا على معنى الكلام.

ويربط نصر أبو زيد بين الفهم العقلي والقصد داعما القرينة العقلية؛ بأن القصدية التي أدخلها المعتزلة باعتبارها شرطا لفهم الكلام الإلهي ليست مستنبطة من داخل الكلام ذاته ولكنها قصدية جاءت من خارج الكلام من الفهم العقلي للوجود خارج اللغة ولهذا كانت القرينة العقلية هي القرينة الأقوى والأنفع في عملية التأويل.(٢)

يقول نصر أبو زيد: "إن الكلام -فيما يقول المعتزلة- يقع صدقا أو كذبا بحسب قصد المتكلم الذي نعرفه بالمشاهدة أو بالضرورة أو بالدلائل. وكلام الله ﷻ يقع دلالة بنفس طريقة الكلام الإنساني إلا أن القصد الإلهي لا يعلم إلا بدلائل العقل وحدها"(٣).

إذن فالكلام عند أبو زيد لا يكفي وحده لمعرفة قصد المتكلم فلا بد من المعرفة العقلية لنعرف صدق الدلالة من كذبها. إن اشتراط المعتزلة العلم بقصد المتكلم في الدلالة "كان له تأثيره في توجيه مبحث المجاز هذه الوجهة التي تعنى في المحل الأول بالدلالة أكثر من عنايتها بالصورة، ومن ثم تحولت إيحاءات المجاز -على يد المعتزلة- إلى دلالات إشارية"(٤) وهذه الدلالات الإشارية التي تولدت عن القصدية عنده سوف يستخدمها أبو زيد للقراءات المنفتحة والجديدة.

يقول أبو زيد: "إن مقاربة النص واكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى، ثم تثنى

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص٩٦.

(٢) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٢٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص٢٦٧.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٣٠.

بالقراءة التحليلية فتكشف من خلالها (مفاتيح) النص ومرتكزاته الدلالية، ومن خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤول بعض أسرار النص ويظل النص قابلا للقراءة الجديدة". [1]

ويفرق نصر أبو زيد بين القراءة السطحية والقراءة المستغرقة بأن الأخيرة هي القراءة التي تفيد من الدلالة العقلية، وهي التي عبر عنها المتقدمون بأنها قراءة تعتمد على التدبر والتفكر ومنهم الإمام الزركشي صاحب البرهان رحمه الله[2]. وبناء على رأيه في المواضعة وعدم ترابط اللفظ والمعنى فإن مهمة اللغة لا تعدو أن تكون لغرض الإخبار وتلك وظيفتها المركزية إذ لا تلازم بين اللفظ والمعنى لأن اللغة مجرد دلالات إشارية[3].

يقول أبو زيد: "وقد استبعد المعتزلة من دائرة بحثهم المتكلم البشري على أساس أن كلامه يمكن معرفة دلالته بالاضطرار وذلك على عكس كلام الله ﷻ الذي لا يمكن معرفة دلالته كاملة إلا استدلالا". [4]لذلك يستنكر أبو زيد معرفة القصد الإلهي من قبل البشر إذ كيف يمكن للبشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى القصد الإلهي والمعنى الموضوعي في القرآن وهل في طاقتهم ذلك! [5].

إن أبو زيد لا يجعل بين المتكلم والمتلقي خصوصا في الكلام الإلهي أي إمكانية للفهم عن الله، بل يرى أن الإنسان إنما يفهم الكلام من خلال ما يمليه عليه المؤثر الخارجي والدلالة العقلية التي لا ترتبط باللفظ نفسه وما يقصده قائله، والسبب هو مذهبه التأويلي الذي يمنع الوصول إلى المعنى الحقيقي من جهة ومن جهة أخرى يفتح

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٣٩.

(٣) انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، نصر أبو زيد، ص١٣٠.

(٤) المرجع السابق، ص١٣٤.

(٥) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٥.

المجال لتعدد الفهم وانفتاح المعنى.

وهذا الفهم التأويلي لا يصح استعماله لا مع كلام الناس فيما بينهم ولا في فهم كلام الله تعالى.

يقول ابن القيم: " أَنَّ قَصْدَ الْمُتَكَلِّمِ مِنَ الْمُخَاطَبِ حَمْلَ كَلَامِهِ عَلَى خِلَافِ ظَاهِرِهِ وَحَقِيقَتِهِ يُنَافِي قَصْدَ الْبَيَانِ وَالْإِرْشَادِ، وَأَنَّ الْقَصْدَيْنِ يَتَنَافَيَانِ، وَأَنَّ تَرْكَهُ بِدُونِ ذَلِكَ الْخِطَابِ خَيْرٌ لَهُ وَأَقْرَبُ إِلَى الْهُدَى.

ولَمَّا كَانَ الْمَقْصُودُ بِالْخِطَابِ دِلَالَةَ السَّامِعِ وَإِفْهَامَهُ مُرَادَ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ كَلَامِهِ وَأَنْ يُبَيِّنَ لَهُ مَا فِي نَفْسِهِ مِنَ الْمَعَانِي وَأَنْ يَدُلَّهُ عَلَى ذَلِكَ بِأَقْرَبِ الطُّرُقِ كَانَ ذَلِكَ مَوْقُوفًا عَلَى أَمْرَيْنِ: بَيَانِ الْمُتَكَلِّمِ، وَتَمَكُّنِ السَّامِعِ مِنَ الْفَهْمِ، فَإِذَا لَمْ يَحْصُلِ الْبَيَانُ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ، أَوْ حَصَلَ وَلَمْ يَتَمَكَّنِ السَّامِعُ مِنَ الْفَهْمِ، لَمْ يَحْصُلْ مُرَادُ الْمُتَكَلِّمِ، فَإِذَا بَيَّنَ الْمُتَكَلِّمُ مُرَادَهُ بِالْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى مُرَادِهِ وَلَمْ يَعْلَمِ السَّامِعُ مَعَانِيَ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ، لَمْ يَحْصُلْ لَهُ الْبَيَانُ، فَلَا بُدَّ مِنْ تَمَكُّنِ السَّامِعِ مِنَ الْفَهْمِ وَحُصُولِ الْإِفْهَامِ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ، وَحِينَئِذٍ فَلَوْ أَرَادَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ كَلَامِهِ خِلَافَ حَقِيقَتِهِ وَظَاهِرِهِ الَّذِي يَفْهَمُهُ الْمُخَاطَبُ لَكَانَ قَدْ كَلَّفَهُ أَنْ يَفْهَمَ مُرَادَهُ بِمَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، بَلْ بِمَا يَدُلُّ عَلَى نَقِيضِ مُرَادِهِ وَأَرَادَ مِنْهُ فَهْمَ النَّفْيِ لِمَا يَدُلُّ عَلَى غَايَةِ الْإِثْبَاتِ، وَفَهْمَ الشَّيْءِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ، وَأَرَادَ مِنْهُ أَنْ يَفْهَمَ أَنَّهُ لَيْسَ فَوْقَ الْعَرْشِ إِلَهٌ يُعْبَدُ، وَأَنَّهُ لَا دَاخِلَ الْعَالَمِ وَلَا خَارِجَهُ وَلَا فَوْقَهُ وَلَا تَحْتَهُ وَلَا خَلْفَهُ وَلَا أَمَامَهُ، بِقَوْلِهِ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١] وَقَوْلِهِ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] "(١).

إن قول أبو زيد بأن الناس لا يمكنهم بقدراتهم المحدودة فهم المقصود من كلام الله يعني "أَنْ يَكُونَ قَدْ تَرَكَ بَيَانَ الْحَقِّ وَالصَّوَابِ وَلَمْ يُفْصِحْ بِهِ، بَلْ رَمَزَ إِلَيْهِ رَمْزًا وَأَلْغَزَهُ إِلْغَازًا لَا يُفْهَمُ مِنْهُ إِلَّا بَعْدَ الْجُهْدِ الْجَهِيدِ، وَمِنْهَا أَنْ يَكُونَ قَدْ كَلَّفَ عِبَادَهُ أَلَّا

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم، ص٥١.

يَفْهَمُوا مِنْ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ حَقَائِقَهَا وَظَوَاهِرَهَا، وَكَلَّفَهُمْ أَنْ يَفْهَمُوا مِنْهَا مَا لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَجْعَلْ مَعَهَا قَرِينَةً تُفْهِمُ ذَلِكَ"[(١)].

وخلاصة القول: " إن الْقُرْآنَ لَمْ يَنْزِلْ لِمُجَرَّدِ التِّلَاوَةِ وَانْعِقَادِ الصَّلَاةِ، بَلْ أُنْزِلَ لِيُتَدَبَّرَ وَيُعْقَلَ وَيُهْتَدَى بِهِ عِلْمًا وَعَمَلًا، وَيُبَصِّرَ مِنَ الْعَمَى وَيُرْشِدَ مِنَ الْغَيِّ، وَيُعَلِّمَ مِنَ الْجَهْلِ وَيَشْفِيَ مِنَ الْعِيِّ، وَيَهْدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، وَهَذَا الْقَصْدُ يُنَافِي قَصْدَ تَحْرِيفِهِ وَتَأْوِيلِهِ بِالتَّأْوِيلَاتِ الْبَاطِلَةِ الْمُسْتَكْرَهَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ جِنْسِ الْأَلْغَازِ وَالْأَحَاجِي فَلَا يَجْتَمِعُ قَصْدُ الْهُدَى وَالْبَيَانِ وَقَصْدُ مَا يُضَادُّهُ أَبَدًا"[(٢)].

إن اجتهادات المفسرين عند أبو زيد ليست سوى احتمالات ممكنة يحاول المفسر اكتشافها في النص. فالمناسبة بين الآيات والسور – مثلا– تقوم على أن هذا النص يعبر عن وحدة بنائية يمكن اكتشافها من خلال هذه العلاقات بين الآيات والسور. وأبو زيد يرى أن اكتشاف هذه العلاقات يعتمد على قدرة المفسر على اقتحام أفاق النص. لأن المناسبة بين الآيات ليس لها حالة واحدة بل هي متغيرة فالمناسبة"قد تكون عامة وقد تكون خاصة، قد تكون عقلية ذهنية أو حسية أو خيالية، وقد تعتمد العلاقات على التلازم سواء كان تلازما ذهنيا أم حسيا خارجيا... إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص"[(٣)].

وهذه القراءات المتعددة المختلفة سببها –كما يرى أبو زيد– يعود لاختلاف النص ذاته، لذلك طرح العلماء مسألة (المحكم والمتشابه) من أجل إلغاء هذا التناقض عن النصوص المختلفة. وقد يكون الاختلاف مرده طبيعة اللغة نفسها "وإذا كان (الاختلاف) حين يقرأ من خلال (المعقول) يزيل توهم التناقض فإن الاختلاف

(١) مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم، ص٥٢.

(٢) المصدر السابق ، ص٥٣.

(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٦٠، ١٦١.

يصبح نوعا من التنوع لا يتعارض مع الإيمان بوحدة النص ووحدة مصدره. وإذا كانت الآراء والأيديولوجيات تختلف، فإن المعقول الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشد اختلافا بتغاير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات. ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصا قابلا للقراءة والتفسير والتأويل"(١).

إن نصر أبو زيد يرى أنه يحقق مكسبا كبيرا في مشروعه التأويلي من خلال هذا التوظيف للفكر المعتزلي وذلك حين يستخدم اختلاف آراء المفسرين -والذي جعل أساسه مسألة المحكم والمتشابه- سببا في جعل المعقول الذي لا يتعارض معه النص هو أيضا يختلف من عصر إلى عصر، وبالتالي سيصبح النص بناء على هذا الاختلاف قابلا للقراءات المختلفة والمتعددة.

إن هذا الطرح يبين لنا كيف يستند أبو زيد على القرينة العقلية ومن ثم على حضور المفسر لينفذ إلى الجدلية القائمة بين المفسر والنص، ممهدا للوصول إلى نسبية الحقيقة واتساع فضاءات المعنى، وأخيرا القول بتاريخية النص القرآني وقابليته للقراءات المتعددة التي تخضع لأفق كل قارئ ومدى علاقته هو بالنص من جهة وبالواقع من جهة أخرى بعيدا عن ما تحمله حقيقة النص من دلالات لفظية أو معنوية، والتي وجد إمكانية التأسيس لها عن طريق القرينة الثالثة وهي القرينة القلبية التي استفادها من الذوق الصوفي وخصوصا من تأويلات ابن عربي كما سيأتي معنا في المبحث التالي.



(١) مفهوم النص،، نصر أبو زيد، ص١٨٧.

المبحث الثالث: الذوق الصوفي وعلاقته بالتأويل

❖ **تمهيـــد:**

لعل من الغريب أن يجمع مفكر بين نمطين مختلفين من أنماط التفكير للتعامل مع قضية واحدة؛ وذلك لصعوبة تجنب التناقض بين هذين التفكيرين المختلفين، لكننا نجد هذا الجمع عند نصر أبو زيد في تعامله مع التراث. إذ جمع بين نمط التفكير الاعتزالي من جهة، ونمط التفكير الصوفي من جهة أخرى، مع أنهما يقفان على نقطتي تباين في مرجعية كل منهما، فحين يعتمد المعتزلة على (العقل) كمرجعية أصيلة مقدمة على كل المرجعيات خصوصا (الوحي)؛ يعتمد الصوفية على (القلب) كمصدر ذوقي يتم التعامل به مع التراث أو بالأحرى مع النصوص والمسائل الدينية المتعلقة بالتشريع.

لكن السؤال الذي لا يمكننا تجاهله هنا هو: لماذا يجمع نصر أبو زيد بين (البيان) و(العرفان) باعتبارهما نظامين مختلفين من النظم المعرفية المكونة للعقل العربي على حد تعبير الجابري، وإن كان مقبولا إلى حد ما اتباع المنهج البياني باعتباره يعتمد على الموروث المعرفي الذي أفاد منه أهل الكلام كالمعتزلة -خصوصا- في إرساء قواعد مذهبهم، واعتمادهم على العقل كمرجعية قطعية اللزوم. ومع اختلافنا معهم في منطلقاتهم ومآل أقوالهم؛ إلا أن السؤال يظل قائما ما الذي يبرر لنصر أبو زيد اتباع المنهج الذوقي (العرفان) الذي يحيّد (العقل) عن العملية التأويلية ويعتمد على (القلب) في عملية رمزية خيالية تتجاوز أسس التفكير المنطقي، وتعبث بالدلالات القطعية المتفق عليها والمعتمدة على الأصول التي يتم من خلالها فهم اللغة وطبيعة الاتصال؟

لعلنا من خلال هذا المبحث نحاول الوصول إلى إجابة عن هذا التساؤل المشروع كي نفهم العملية التأويلية التي يسعى نصر أبو زيد لتأسيسها ومن ثم التعامل بها مع النصوص الدينية.

إن المتتبع لطرح نصر أبو زيد وموقفه من التراث يجده يراوح بين القرينة اللفظية والقرينة العقلية، وحينا آخر يلغي القرينتين ويعتمد على القرينة القلبية باعتبارها المجلى الحقيقي لفهم كلمات الله والوصول إلى المغزى الذي لا يمكن الوصول إليه إلا من خلالها.

إنها عنده رحلة الوصول إلى المعنى الباطن الحقيقي "معنى الوجود" الذي يعجز الظاهر عن التعبير عنه؛ لأنه مسجون في صورة اللفظ، ولا بد من الانتقال عبر التأويل القلبي إلى اللب الذي هو غاية المفسر، ومآل التأويل، وسر التشريع والذي لا يمكن للقارئ البسيط أن يعرف كنهه ويكشف سره، إنها مهمة (العارف) الذي يمثله في نظر نصر أبو زيد محي الدين ابن عربي كأنموذج للعالم الذي نجح في إيجاد حلقة الوصل السحرية بين التفكير العقلي والحدس القلبي من غير أن يبتعد عن روح النص القرآني والفهم النبوي للوحي، بل هو يعتمد في تأويلاته كلها على النص من غير خروج على بنائه وقدسيته وتعاليه.

وبما أنه قد مر معنا في الفصل السابق كيف تبنى نصر أبو زيد منهج المعتزلة في موقفه من الوحي والاستفادة منه في منهجه التأويلي، فإنه من الصعب علينا أن نجعل هذه الرؤية التأويلية الذوقية تطورا لنمط التفكير عند نصر أبو زيد بقدر ما هي مرحلة جديدة في تعامله مع النص، وذلك لسبب بسيط هو أن المقدمة التي بنى عليها نصر أبو زيد فكرته في الوحي مقررة سلفا، وهي تعتمد بشكل كامل على كون الوحي منتجا ثقافيا، والتي سعى أبو زيد من خلال الفكر المعتزلي لشرعنتها وتأسيسها.

إن أبو زيد وجد مؤخرا أن المدرسة الاعتزالية في قولها بخلق القرآن لم تسعفه في تحقيق هذا الهدف المبني على الفاعلية البشرية في صورتها المجتمعية بثقافاتها المختلفة، وتنوع معارفها، لذا كان لزاما عليه أن يعود خطوات للخلف متراجعا عن تفانيه في تبني المنهج الاعتزالي ليبحث عن منهجية أخرى تحقق فكرته في فتح مجالات التفسير وجعله مقبولا من كل قارئ للنص، متبنيا القول بلا نهائية المعنى في نسخة الحداثة

المتأخرة التي يمثلها رولان بارت متخذا منهجا لا يقف على دعامة المنطق، ولكنه يتجاوزها لفتح فضاءات فلسفية تستلهم موت المؤلف، وتلاشي النص، وتبقي على دور القارئ وفهمه للنص وتعاطيه معه وتأثير واقعه الثقافي والاجتماعي عليه كخيار وحيد يتم من خلاله فهم المعنى.

من هنا كان الذوق الصوفي هو القشة التي يتشبث بها نصر أبو زيد كأمل أخير لمبتغي التأويل المنفتح الذي يكون خارج حدود الرفض مهما كان بعيدا أو خاليا من القرائن.

إن المعطى الذي قرره أبو زيد سلفا هو الذي يجعلنا لا نعتبر هذه المرحلة تطورا لفكرة جديدة قادته إليها أدلة جديدة، ونتائج لم تكن متاحة سابقا؛ بقدر ما نعتبرها تغييرا في الاستراتيجية وتعديلا في الطريقة والمنهج، من أجل إيجاد تفكير يخدم فكرته المعلنة سلفا منذ كتابه (مفهوم النص) وسنحاول الكشف في هذا المبحث عن هذه المنهجية ومدى نجاحها في حل إشكالية التأويل والقراءة بإذن الله تعالى.

❖ علاقة الذوق الصوفي بالتأويل.

"لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية... الخ، وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات ابن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا". [(١)]

لعلنا أمام نص يفتح لنا أفق الحديث عن المنهجية الجديدة التي يتعامل بها نصر أبو زيد مع النصوص كخيار بديل أو أكثر فاعلية من المنهج المعتزلي الذي يعده نصر أبو زيد -لو استخدمنا مصطلحه- خيارا "تاريخيا" قد لا يتماشى مع النظرة الجديدة

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٤.

للتراث بما تحمله من مدارس فلسفية ورؤى حداثية.

لقد عدل نصر أبو زيد من نظرته لمفهوم التأويل بناء على هذه الرؤية الجديدة فقد كان في تحرير فكرته التأويلية في كتابه (فلسفة التأويل) "يرى التأويل جهدا عقليا ذاتيا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره- وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسر- إن العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص. والأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل"[(١)]

وهذا الخيار الجديد – التأويل الصوفي – لم يسلم من انتقاد نصر أبو زيد له حين كان ممتلئاً بفكرة التأويل عند المعتزلة فنجده يقول: "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي – مقصد الوحي وغايته – وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة". [(٢)]

هذا إذا قبلنا قوله بان هذا هو فهم المتصوفة للنص. هذه النظرة النقدية للفكر الصوفي ستتلاشى مؤخرا حين يعتمد في منهجيته على ابن عربي كأنموذج مثالي في التفكير التأويلي.

حيث يحاول نصر أبو زيد الكشف عن فلسفة التأويل عند ابن عربي في جوانبها الوجودية والمعرفية والتي من خلالها يمكن تصحيح كثير "من المفاهيم والتصورات المستقرة في أذهاننا عن التراث" [(٣)]

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٥، ٦ وانظر مبحث الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٩.

(٣) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٦.

يرى أبو زيد أن فلسفتة تتسم بالعمق والشمول خصوصا فيما يتعلق بثنائية (الظاهر والباطن) في صورها المختلفة، كثنائية (المحكم والمتشابه)، وثنائية (التنزيه والتشبيه)، إذا استثنيا ثنائية (الجبر والاختيار) التي لم يوفق ابن عربي في حلها ووقع في فخ الجبرية ولم يستطع التخلص منه. [1] كما يرى نصر أبو زيد.

كما إن فلسفة ابن عربي تقترب من الفكرة التي يحاول نصر أبو زيد التأسيس لها؛ وهي حل معضلة (القصد/ النص/ الفهم) وذلك لقابلية اللغة لتعدد التفسيرات على مستوى الدلالة اللغوية الظاهرة، وهي أكثر تعقيدا على مستوى الوجود الباطني لدلالة اللغة؛ لتوتر العلاقة بين جانبي الدلالة والإسناد في الكلام على مستوى الإفراد أو التركيب. [2] "في مثل هذا الفهم لا يكون النص اللغوي في حالة ثبات مادام المدلول في حالة تغير دائم وخلق جديد، يستوي في ذلك النص اللغوي العادي والنص القرآني الدال - بحكم مصدره - على حركة الوجود الدائبة". [3]

إن التفسير الصوفي وإن كان غير منطقي كما يقول نصر أبو زيد [4] " لكنه خطاب كان يفعل هذا التأويل "من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص الدينية..."[5].

ويتناسى نصر أبو زيد ما قرره من قبل من لزوم دلالة الوضع والاتفاق في اللغة الإنسانية؛ فنجده يقرر هنا بأن هذا الاتفاق لا يعدو أن يكون وهما منشؤه عدم استحضار الدلالة الباطنة للنص والالتفات فقط للجانب الظاهر[6] معتبرا أن

---

(١) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٠٠.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٠٠.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٠١ وانظر نفس المصدر ص٩٩، وانظر فلسفة التأويل ص٣٤١.

(٤) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٩.

(٥) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٧٢.

(٦) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٣٧.

"الوضع والاتفاق هو المستوى الظاهر، والحقيقة الباطنة هي ذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة، لأن اللغة الإنسانية ليست إلا ظاهرا ماديا حسيا للغة الإلهية"[1]. فالدلالة عند ابن عربي مرتبطة بتصوره للإلوهية وعلاقة الأسماء والصفات المشتركة بين الله والعالم من جهة، وبين الله والإنسان من جهة أخرى لتنتفي الثنائية في جانبين:

الأول: الثنائية بين القدم والحدوث بالنسبة للصفات الإلهية.

الثاني: الثنائية على مستوى الدلالة اللغوية والنص القرآني فالكلام الإلهي كما يقول ابن عربي "له الحدوث والقدم، فله عموم الصفة، فإن له الإحاطة ولنا التقييد". [2]ولا فرق عند ابن عربي بين الوجود في العلم الإلهي وبين الوجود المادي الظاهر لأنهما مرتبتان لحقيقة وجودية واحدة "ومن هنا يصح القول بأن العالم قديم طبقا لوجوده العلمي، ويصح بنفس الدرجة القول بأنه محدث طبقا لوجوده الحسي-الظاهر". [3]

أما بالنسبة للدلالة فلا تعارض بين وضعية الدلالة في اللغة الإنسانية، وذاتية العلاقة بين الدال والمدلول في اللغة الإلهية. فيرى أبو زيد أننا من خلال هذه الثنائية بين (الظاهر والباطن) نستطيع النظر إلى علاقة اللغة الإنسانية باللغة الإلهية. [4]يقول أبو زيد: إن "ظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية"[5].

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٣٨.

(٢) انظر: الفتوحات المكية الفتوحات المكية لابن عربي.الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م، ص٤٠٢ وانظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٣٦.

(٣) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٦٢.

(٤) انظر: المرجع السابق ص٣٣٧.

(٥) المرجع السابق ، ص٢٦٨.

ويقول: " إن الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي هو الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية التي تتجلى في القرآن كما تتجلى في الوجود". [1]وبناء على هذا فالتأويل بهذا المعنى يحرر العارف في فهمه للنص من حدود المعطيات اللغوية المباشرة[2] ويكون "التأويل في ظل هذا الفهم هو اكتشاف الشفرة الإلهية، وفهم القرآن في ضوء هذه الشفرة، أي فهمه باعتباره مجموعة من الرموز الدالة على حقائق الوجود والإنسان"[3].

وهذا يفتح لنصر أبو زيد المجال لتأويل منفتح لا محدود ولمعاني غير مستقرة ولا ثابتة، متجاوزا معطيات اللغة وقواعدها لم لا وهو يرى أن "الوقوف عند معطيات اللغة العربية وفهم النص من خلالها يمثل وقوفا عند المستوى الظاهر"[4] في حين "يتجاوز العارف معطيات اللغة العامة"[5]. إن حدود هذا الانفتاح تتجاوز مستويات الفهم إلى مستوى تأويل الشريعة وأبعد من هذا فنجد أبو زيد يرى أن المشروع الذي قدمه ابن عربي "وجوديا ومعرفيا وتأويليا، مشروع ديني مفتوح يتجاوز إطار الخلافات الدينية والعقائد السياسية"[6] وسوف يتمكن الإنسان من خلال هذا المشروع التأويلي من القدرة "على تأويل الشريعة لأنه يستمد الفهم من مصدرها الأصلي من خلال معراجه الخيالي وترقيه في الأحوال والمقامات المختلفة"[7].

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ص٢٧٨.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٦٨.

(٤) المرجع السابق ص٢٨٧.

(٥) المرجع السابق ، ص٢٧٨.

(٦) المرجع السابق ، ص٣٥.

(٧) المرجع السابق ، ص٢٣٨.

ولكن كيف يمكن للإنسان الوصول إلى المعنى الباطن وفق هذه النظرة الصوفية، وهل بمقدور أي إنسان اكتشاف حقيقة النص، أو بمعنى آخر فهم كلمات الله الوجودية من خلال النص القرآني؟

يقول نصر أبو زيد: "فالعارف الكامل هو الذي يفهم المعنى الباطن لهذه الكلمات الإلهية في الوجود واللغة على السواء. أما الإنسان العادي الذي لا يتجاوز إدراكه ومعرفته المستوى الظاهر، فلا يفهم من اللغة سوى دلالتها الوضعية الظاهرة، ولا يكاد يفهم من كلمات الوجود شيئا". [1]

وذلك لأن هناك فرقا بين العلم بالمعنى الوضعي وبين العلم الكشفي "الذي يقرا (اللغة) قراءة وجودية في مستواها الباطني العميق ففي المستوى اللغوي الوضعي يشير الضمير وكذلك الاسم إلى مدلول معين ثابت، يظل هو هو مهما تكررت العلاقة اللغوية الدالة عليه. ولكن هذا التكرار في القراءة الوجودية ينمحي ويزول، فالمشار إليه في حالة تخلق جديد نحن -أهل الظاهر- في لبس منه. وهذا التخلق يدركه الصوفي العارف صاحب الكشف، فيدرك أن الضمير المكرر أو الاسم المكرر لا يدل على نفس المدلول ولا يشير إليه، بل يدل على مدلول جديد، وهذا الكشف من شأنه أن يرى للعبارات اللغوية - التي تبدو ثابتة - معاني جديدة في كل لحظة"[2].

والسؤال الذي يجب أن يطرح هنا هو ما الذي يتميز به العارف الكامل عند أبو زيد عن الإنسان العادي الذي يعتمد على الدلالات الوضعية الظاهرة في النص؟ هل يتميز العارف بشيء خارج النص وخارج دلالة اللغة أم بشيء ذاتي؟ وبعبارة أخرى؛ هل فهم العارف يخضع لمؤثر خارجي لا علاقة له بالنص البتة. أم أنه لا بد من رابط دلالي بين النص والمفسر أو (العارف) حسب تعبير أبو زيد؟

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٣٩ وانظر: ص٣١٥ وص ٢٦٥.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٠١.

الذي يظهر من كلامه هنا أن العارف لا يعتمد على دلالات النص ولا لغته بل هو يتجاوز مفهوم اللغة إلى مفهوم الوجود.

مع أن نصر أبو زيد في كتابه مفهوم النص حين يفرق بين ما تعرفه العرب من كلامها، وبين ما لا يعذر أحد بجهالته، يرى أن هذه التفرقة "في حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقته في إنتاج الدلالة، فهناك قسم تنكشف دلالته للقارئ العادي ولا يحتاج من القارئ سوى أن يكون من أبناء اللغة،... وهناك قسم آخر يحتاج من القارئ أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشاف دلالته... وثمة مستوى ثالث يتجاوز التحليل اللغوي إلى اكتشاف الأبعاد الدلالية الأعمق للنص، وهذا المستوى هو ما يمثله القسم الرابع الذي يعلمه العلماء خاصة... والرابع ما يرجع إلى اجتهاد العلماء، وهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل، وهو صرف اللفظ إلى ما يؤول إليه، فالمفسر ناقل، والمؤول مستنبط، وذلك استنباط الأحكام، وبيان المجمل، وتخصيص العموم"[(١)].

إذن المجتهد هنا حين يفهم النص يفهمه بناء على ما يقدمه له النص مع مجموع النصوص الأخرى المتعلقة به ليكون تأويلا سائغا مقبولا وشرعيا. ولكن نصر أبو زيد لا يعتمد على هذا الطرح بل نجده يجعل الفهم مبنيا على علاقة خارجية هي علاقة الرمز بالوجود. علما أن هذا الرمز الذي يوظفه نصر أبو زيد في عملية الفهم التأويلي الوجودي هو في الأساس من منتجات البنيوية التي لا تقيم اعتبارا للعقل ولا للإنسان بل تقيم مكانهما اللغة[(٢)].

ويربط أبو زيد بين (اللغة) و(الوجود) في حالتهما المتغيرة؛ باعتبار أن اللغة تدل على الوجود وتتحدث عنه وتتعامل معه "ولما كان المرموز إليه (الوجود) في حالة من

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد،، ص٢٣٦.

(٢) انظر: الحداثة العربية مواقف وأفكار (الفكر العربي بين وعي الذات وهيمنة الآخر) محمد سعيد طالب الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م ص٢٨٧.

التوتر الدائم والتغير المستمرة... فإن الرموز الدالة عليه في حالة دائمة من التوتر أيضا". [1]

إن هذا التوتر في (اللغة) و(الوجود) يتعدى (للمعرفة) لأن التوتر كامن في موضوعها وهو الذي يمكن ابن عربي - كما يرى أبو زيد - من "طرح مفاهيم جديدة مغايرة تجعل التأويل أمرا مشروعا على مستوى الوجود وعلى مستوى النص، وتجعل فعل القراءة فعلا شاملا لا يقصر. مفهوم (النص) على (النص اللغوي) بل يمتد به ليشمل (الوجود) فيحيل الوجود كله إلى (نص) بالمعنى السيميوطيقي". [2]

إن هذا الاتجاه إلى النص بالمعنى السيميوطيقي يعزز قضية الرمز في التأويل الصوفي لكلمات الله باعتبار أن الرمز والإشارة هما أساس الكلام الإلهي وذلك لصعوبة إيجاد صلة بين الله وبين الإنسان لاختلاف طبيعة الوجودين؛ ولأن الإنسان العادي لا يمكنه فهم كلام الله الوجودي، فهو يقف عند ظاهر اللفظ ولا يستطيع الولوج إلى عالم النص الباطن، لهذا كان الرمز هو اللغة الإلهية في صورتها الباطنة، وهي التي يتميز بمعرفتها العارفون ليصلوا إلى المعارف الإلهية المحملة بها هذه الرموز، ولا يعني هذا - عند ابن عربي كما يوضح أبو زيد - الانفصال بين العبارة والإشارة، أو الرمز والمرموز إليه فاللغة العادية مجلى للغة الإلهية أو مظهرا وجوديا لها، ولأن القرآن نزل للناس كافة كان من الطبيعي أن ينزل بهذه اللغة الإنسانية.

وهذا الموقف من الرمز هو موقف (ريكور) أيضا فعملية التفسير عنده تقوم على حل شفرة المعنى الباطن في المعنى الظاهر، وفي كشف مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي، وهذه هي غاية الهرميوطيقا[3] من هنا نجد ابن عربي لا يضحي بالظاهر من أجل الباطن بل يرى أن الظاهر هو الباب الذي لولاه لما تمكنا من الوصول للمعنى

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٤١.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٠١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٤٥.

الباطن نافيا عن الصوفية ما يلصقونه بها من كونها حركة باطنية[1] "إن الفارق بين الظاهر والباطن أو العبارة والإشارة فارق كيفي لا كمي (الإشارة أفصح من العبارة، فإن العبارة تفتقر إلى علم الاصطلاح، وليست الإشارة كذلك)" [2] الإشارة مصطلح يعني رمزية النص؛ وهذه الرمزية لا تعني عند الصوفية تعارضا بين (الظاهر والباطن)، ولا بين (التفسير والتأويل).

لذلك نجد ابن عربي يعتبر مستوى الوجود ومستوى النص القرآني وجهان لعملة واحدة ويتعامل معهما وفق فلسفته التأويلية، وبالتالي يمكن التحكم في الدلالة من خلال تصوره للألوهية "وهي مجموع الصفات والأسماء على أنها مجموعة من العلاقات المشتركة الوسيطة بين الله والعالم من جهة؛ والله والإنسان من جهة أخرى"[3].

وحتى تتضح علاقة الوجود بالقرآن عند نصر أبو زيد وبالتالي عند ابن عربي، فإن مراتب الوجود ومستوياته تجلت في القرآن من خلال اللغة التي تعتبر الوسيط بين الوجود والقرآن مما أعطى فرصة التأويل الوجودي لآيات وحروف القرآن باعتبار أن القرآن يطابق الوجود.

إن "الوجود في نظر ابن عربي خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمراتب المختلفة والمتعددة للوجود من أولها إلى آخرها وهو الوجود الإنساني تخضع جميعها لهذا التصور. من هذا المنطلق يفرق ابن عربي بين ظاهر الوجود وباطنه ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسي المتعين إلى الباطن الروحي العميق في رحلة تأويلية لا يقوم بها إلا الإنسان لأنه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق

---

(١) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩.

(٢) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٩ وانظر: العبادلة ابن عربي، تحقيق عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤مص ١٨٣.

(٣) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٣٦.

الألوهية في نفس الوقت". [1]

ولأنه حين يكون عارفا يكون قد تجاوز أفق الوجود الخيالي الظاهر ووصل إلى معرفة العلم الباطني فيكون قادرا على التأويل الذي لا احتمال فيه "وهو معنى قول ابن عربي: (ولا يدخل التأويل النصوص) فالنصوص التي لا يدخلها التأويل كما يرى أبو زيد ليست نصوص الشريعة بل هي ما يوصف بـ (الإدراك بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد وهي المعبر عنها بالنصوص، إذ النص ما لا إشكال فيه بوجه من الوجوه، وليس ذلك إلا في المعاني)"[2].

إن هذه الرحلة الخيالية التي يقوم بها الإنسان هي في حقيقتها رحلة تأويلية وتكمن فائدتها في أنها " ترد كل ظاهر إلى باطنه، وتنفذ من الكثرة إلى وحدتها الحقيقية، وتخترق الصور إلى حقائقها الروحية، وحين يصل الصوفي إلى الحقيقة يفهم الشريعة فهما أعمق، لأنه يفهم باطنها الحقيقي، ويصبح من ثم قادرا على النفاذ إلى مستويات النص نفاذا لا يستطيعه غيره"[3].

إن تصور ابن عربي للنص القرآني يتماثل مع تصوره للوجود والمعرفة من خلال اللغة. لهذا يقول أبو زيد إن تأويل الوجود لا ينفصل "عن تأويل النص الديني والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره... في هذا المستوى المعرفي تنحل كل الرموز والإشارات، التي تجسدها اللغة الإنسانية، ويصبح القرآن بالنسبة للعارف خاليا من الإلغاز أو الرمز اللذين يحجبان الإنسان العادي عن مستويات الدلالة المختفية وراء مستوى الظاهر اللغوي

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٦ أعلى مراتب الوجود هو الخيال المطلق وأدناها عالم الكون والاستحالة. وانظر: نفس المرجع ص٤٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٠ وانظر: الفتوحات ٤/ ٢٤١ و١/ ١٦٦.

(٣) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١٤٩.

العرفي"[1]. ويبرر نصر أبو زيد هذا الربط بين الوجود والقرآن بأنه مسلك كثير من العلماء المتقدمين – غير التستري[2] الذي يستحضره ابن عربي دائما – أمثال الحكيم الترمذي،[3] وجابر بن حيان،[4] وابن مسرة الجبلي[5] وغيرهم[6].

يقول نصر أبو زيد: " وهذه الإشارات كلها تؤكد ما ذهبنا إليه... من تمثل ابن عربي لعناصر تراثية كثيرة وظفها في إطار فكره توظيفا مميزا"[7] ويؤكد أن علماء القرآن قبلوا مثل هذه التأويلات على أساس أنها إشارات ومواجيد لا تتعارض مع دلالة النص الأصلية[8].

---

(١) هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد، ص٢٤٢.

(٢) سَهْل التُّسْتَرِي هو: سهل بن عبد الله بن يونس التستري ولد عام ٢٠٠ هـ وتوفي عام ٢٨٣ هـ أحد أئمة الصوفية وعلمائهم والمتكلمين في علوم الإخلاص والرياضيات وعيوب الأفعال. له كتاب في (تفسير القرآن) مختصر، وكتاب (رقائق المحبين) وغير ذلك له ترجمة في الأعلام للزركلي (٣/ ١٤٣).

(٣) الترمذي الحكيم: هو محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله، الحكيم الترمذي: باحث، صوفي، عالم بالحديث وأصول الدين. من أهل (ترمذ) نفي منها بسبب تصنيفه كتابا خالف فيه ما عليه أهلها، فشهدوا عليه بالكفر. واضطرب مؤرخوه في تاريخ وفاته، فمنهم من قال سنة ٢٥٥ وسنة ٢٨٥ هـ أما كتبه، فمنها (نوادر الأصول في أحاديث الرسول) والفروق وله كتاب (غرس الموحدين) و(الرياضة وأدب النفس له ترجمة في الأعلام للزركلي٦/ ٢٧٢.

(٤) أبو عبد الله جابر بن حيان بن عبد الله الأزدي علاّمة مسلم بارز، برع في علوم الكيمياء والفلك والهندسة وعلم المعادن والفلسفة والطب والصيدلة، ويعد جابر بن حيان أول من مارس الكيمياء عمليًا، راجع الأعلام ٢/ ١٠٣.

(٥) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح، أبو عبد الله: الجبلي أو في بعض الأحيان ابن مسرة ولد عام ٢٦٩ هـ وتوفي عام ٣١٩ ه ـمتصوف متفلسف أندلسي، من دعاة الإسماعيلية، من أهل قرطبة، ولقد وضع العلماء كتبا في الرد على ابن مسرة، واستتيب بعض أتباعه، وأحرق ما وجد عندهم من كتبه وأوضاعه، راجع الأعلام للزركلي ٦/ ٢٢٣.

(٦) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٩٩.

(٧) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٠٠.

(٨) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١١٨.

❖ النص بين (التأويل العرفاني) و(الهرمينوطيقا)

إن مسألة الوجود التي بنى عليها نصر أبو زيد منهجه التأويلي في مرحلته الأخيرة، رابطا إياها بمسألة اللغة، وحشد لها ما استطاع من نصوص، هي في حقيقتها فكرة الأنطولوجيا عند هيدجر، وذلك لأن فلسفة هيدجر "تفتح آفاقا متعددة ومتنوعة للنظر في بنية الكينونة الإنسانية، من خلال مجموع الكائنات المتجسدة والعينية من جهة، وفي سياق الجوانب المختلفة للعالم الخارجي من جهة أخرى" [(١)]. يقول نصر أبو زيد "يقيم مارتن هيدجر الهرمينوطيقا على أساس فلسفي، أو يقيم الفلسفة على أساس هرمينوطيقي، وكلا العبارتين صحيح، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود، وأن الفهم هو أساس الفلسفة وجوهر الوجود في نفس الوقت"[(٢)].

إن فكرة فلسفة هيدجر تقوم على علاقة (اللغة) بـ(الوجود) وهي نفس الفكرة التي بنى عليها أبو زيد مشروعه التأويلي في مرحلته الأخيرة، خصوصا فيما يتعلق بماهية (اللغة) ودورها في فهم الوجود.

فنصر أبو زيد يركز على (الكلام) أو (المعنى) من ناحية وجودية يقول:

"للكلام الإلهي مستويان: مستوى الكلام الوجودي الذي يتجلى في ظهور أعيان الممكنات، ومستوى الكلام اللغوي الذي يتجلى في النص القرآني"[(٣)] ومن جهة ثانية يتأثر بفكرة الفينومينولوجيا عند "هوسرل"[(٤)] ويوضح تأثر نصر بظواهرية

---

(١) أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، إبراهيم أحمد، الدار العربية ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م ص١٣.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص٨٣.

(٤) أدموند هوسرل، فيلسوف ألماني، ولد عام ١٨٥٩م لأبوين يهوديين لكنه اعتنق النصرانية بعد ذلك، وتوفي عام ١٩٣٨م، من كتبه مباحث منطقية، المدخل إلى الفينومينولوجيا، والمنطق الصوري المتعالي، راجع موسوعة أعلام الفلسفة د/ محمد أحمد منصور ص٣٣٧.

هوسرل "أن الظواهرية تضيف إلى معرفة اللغة مسألة جديدة هي مسألة اختبار اللغة فينا، ولا يكون ذلك ممكنا إلا إذا كان للكلام بعدا أنطولوجيا، وبهذا يكون هوسرل قد اتفق مع دي سوسير عندما ميز سوسير بين اللغة والكلام، أي بين ألسنية تطورية للغة، وألسنية تزامنية للكلمة"[1]

ولبيان العلاقة بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا فإن هيدجر استفاد من هوسرل صاحب المذهب الظواهري فكرة المفاهيم القبلية ليدعم بها فكرته في معارضة الفلسفة الغربية التي جعلت الإنسان هو محور الوجود، فاعتبر هيدجر هذه الفكرة – فكرة المفاهيم القبلية- الوسيط الحيوي للوجود التاريخي للإنسان في العالم. علما أن الفلاسفة من قبله لم يعتدوا بها ولكن اعتدوا بالمقولات العقلية. وهذا الإدراك للمفاهيم القبلية هو المشكل الحقيقي للمعرفة عند هيدجر، ومن خلال وعي الإنسان لوجوده يتم فهمه لطبيعة الوجود عبر التجربة الحية وهذا الفهم هو فهم تاريخي وآني في نفس الوقت يتشكل من خلال تجارب الحياة، فهو ليس فهما ثابتا[2]

يقول نصر أبو زيد: "إن حقيقة الوجود عند هيدجر تتجاوز الوعي الذاتي وتعلو عليه، وبما أن هذا الوعي تاريخي وإن بدأ بالإدراك الذاتي للوجود، فهو عملية فهم مستمرة"[3]. "إن الوجود الإنساني -الوجود في العالم- في ظل هذا الفهم عملية مستمرة في فهم الظواهر والوجود في نفس الوقت. وهكذا تصبح الظاهرية عند هيدجر هرمنيوطيقية، وتصبح الهرمنيوطيقا -عملية الفهم- وجودية"[4] وحتى تتضح الصورة في علاقة هرمينوطيقية هيدجر بالتأويل، فإن الإنسان بما أنه يعيش في العالم فهو وحده الذي يمتلك العالم، ويكون إدراك العالم من خلاله بدءا بإدراك الإنسان

---

(١) إبراهيم أحمد، أنطولوجيا الوجود، نصر أبو زيد، ص٥٥.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣١.

(٣) المرجع السابق ، ص٣١.

(٤) المرجع السابق ، ص٣٢.

لوجوده الذاتي ثم إدراك العالم حين يكشف له العالم عن نفسه، وهذا الانكشاف أو الظهور إنما يكون من خلال اللغة (الكلام). [١]

ويتجلى العالم في (النص الأدبي) من خلال اللغة الذي يوضح أبو زيد أنه - النص الأدبي- "يقوم على التوتر بين الانكشاف والوضوح من جهة، والاستتار والغموض من جهة أخرى. ومهمة الفهم هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح والمكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص"[٢]

إن الجامع بين هذه الفلسفات التأويلية هو ارتباطها من جهة باللغة كما ذكرنا، ومن جهة أخرى بالفلسفة الوجودية كما يتضح معنا من خلال هذه الدراسة.

يقول بول ريكور: "إن الهرمينوطيقا تكتشف في كل مرة، وجه الوجود الذي يؤسسها منهجا"[٣] ولعل الباحث هنا يفتح أفقا جديدا غير مطروق في مشروع أبو زيد، ألا وهو التماهي مع الفلسفة "الوجودية" إضافة إلى الإغراق في المادية الجدلية. وحتى لا يفهم أننا نقارب بين مفهومين مختلفين في (مفهوم اللغة) عند نصر أبو زيد وفلاسفة اللغة الغربيين فاللغة تعني في الفكر الغربي: "وظيفة التعبير اللفظي عن الفكر الداخلي والخارجي، وبهذا المعنى تتعارض اللغة مع الكلام حيث يقصد به ـ الكلام ـ اللغة الخارجية.

فاللغة نوع والكلام الخارجي جنسه، والكلام يدل على الفعل الفردي الذي تمارس وظيفة اللغة بواسطته... وبالمعنى ألأوسع: كل نظام علامات يمكن استعماله

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص٣٦.

(٣) صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، بول ريكور، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد دار سوي - باريس الطبعة ألأولى، ٢٠٠٥م ص٥٢.

وسيلة اتصال"[١] ويعتبرها جورج مونان[٢] في معجمه اللساني "العادة الملاحظة عند جميع الناس في الاتصال عن طريق اللسان، أو هي مجموعة كل اللغات الإنسانية الموضحة داخل أمزجتهم المشتركة أو بطريقة أخرى في استعمال الفلاسفة، وسيلة اتصال حتى مع أنظمة أخرى غير اللغات الطبيعية (كالوظيفة الرمزية)". [٣]

ويكون دور الكتابة تحويل الرموز الصوتية إلى رموز كتابية لتصبح اللغة مادة مكتوبة ترى بالعين ويقرؤها الإنسان. وأبو زيد يرى أن اللغة "تعكس الخبرة الإنسانية لجماعة بشرية معينة في ظرف تاريخي خاص" [٤] في حين أن اللغة في المعجم العربي تعني الصوت مطلقا فيعرفها الجرجاني "بأنها كل ما يعبر به قوم عن أغراضهم"[٥] وعند ابن جني أن لغوت بمعنى تكلمت[٦].

والذي يعنينا هنا هو ما دور اللغة عند فلاسفة الغرب المحدثين؟ وكيف سيكون موقفها من المعنى الفلسفي هل ستكون مقوضة للفلسفة أو أنها عكس ذلك؟ إن اللغة في حين يراها البعض بأنها مادة لتفكيك الفلسفة كنيتشه[٧]، ودريدا[٨]،

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ١/ ١٢٢.

(٢) من كتبه المسائل النظرية في الترجمة، ومعجم اللسانيات، وعلم اللغة والترجمة.

(٣) انطولوجيا الوجود عند مارتن هيدجر، إبراهيم أحمد ص٢٠.

(٤) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٦٣.

(٥) التعريفات، الجرجاني مكتبة لبنان، ط ١٩٨٥ ص٣٠٢.

(٦) انظر: الخصائص، ابن جني، تحقيق الشيخ النجار، دار الكتب المصرية، ١٩٦١م ص٦١.

(٧) فريديك نيتشه فيلسوف ألماني ولد عام ١٨٤٤م شغل وظيفة أستاذ في جامعة بازل، تنقل إلى عدة مدن أوروبية، وقد أصيب بالجنون في آخر حياته وبهذا المرض ختم حياته عام ١٩٠٠ م، وأهم كتبه من الناحية المذهبية: "هكذا تكلم زاردشت" "١٨٨٣-١٨٩١" و"ما وراء الخير والشر" "١٨٨٦" و"أصل الأخلاق" "١٨٨٧"ونشأة التراجيديا، له ترجمة في موسوعة الفلسفة عبد الرحمن بدوي ٢/ ٥٠٨ وتاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم صـ٤٠٥.

(٨) جاك دريدا (Jacques Derrida) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك. ولد في =

وكارناب[1]، وفجنشتاين[2]؛ فإن ريكور وهيدجر يعتبرانها مادة لتوسيع أفق الفلسفة. ونصر أبو زيد من خلال ما مر معنا يتأرجح بين هؤلاء وهؤلاء بحسب الغرض الذي يريد الوصول إليه. وقد مر معنا كيف يمكن الجمع بين تفكيكية دريدا وهرمينوطيقة هيدجر. وهذا ما فعله أبو زيد، فهو حين يتعامل مع النص القرآني في صورته الأساسية يتعامل وفق مبدأ التفكيك، وحين يتعامل مع التأويلات الجديدة التي يقترحها فإنه يتمسك بمنهج الاتساع وانفتاح المعنى. كما إن التفكيكية لا يمكن بحال أن تنفك عن لا نهائية المعنى لأنها تقود إليها في نهاية التحليل.

إن أبو زيد حين يتبنى القول بأن اللغة توسع أفق الفلسفة وتفتح المعنى وتعطي للنص الحق ليقول ما يشاء على لسان المؤول، فإنه استفاد هذه الفكرة من الفلاسفة الغربيين ونزل تطبيقاتها على فلسفة ابن عربي في تطويعه للذوق الصوفي لتبرير لا نهائية المعنى عنده وانفتاح دلالة الألفاظ على معاني متعددة ولهذا يقول أبو زيد:

= ١٥ تموز ١٩٣٠م وتوفى في ٢٠٠٤ هو صاحب "استراتيجية التفكيك".أي تفكيك النص لإظهار أنه عبارة عن مركب من النصوص الأخرى.و هذا التفكيك خليق بان يكشف في الوقت ذاته عن الطريقة التي أمكن بها تركيب النص أول الأمر.وكتابات دريدا بوجه عام وتفكيكه لأعمال غيره من المؤلفين بوجه خاص.تتسم بصعوبة يسهل تلمسها عند اول صفحة من كتابه.فهي تحبل بجدل الكلمات والألفاظ وبدائل الألفاظ التي يستعصي نقلها إلى لغة الضاد. انظر: احمد العطار ـ الحوار المتمدن لحوار المتمدن - العدد: ١٣١٢ - ٢٠٠٥ ـــ جاك دريدا رائد التفكيكية المعاصر/ في ذكرى رحيله الأولى.

(١) رودلف كارناب، فيلسوف ألماني، ولد عام ١٨٩١م، وتوفي عام ١٩٧٠م، من مؤلفاته البنية المنطقية للعالم، المدخل إلى المنطق الرمزي، والأسس الفلسفية للفيزياء، راجع معجم الفلاسفة (الفلاسفة - المناطقة - المتكلمون - اللاهوتيون - المتصوفون) إعداد جورج طرابيشي، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦م. ص٥٠١، ٥٠٢.

(٢) لوفيغ فجنشتاين، فيلسوف نمساوي ولد عام ١٨٨٩م، وتوفي عام ١٩٣٣م، رائد الفلسفة التحليلية الحديثة، له مؤلفات منها الرسالة المنطقية الفلسفية، ملاحظات خول أسس الرياضيات، مباحث فلسفية، راجع موسوعة أعلام الفلسفة د/ محمد أحمد منصور ص٢٢٥.

"وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات ابن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا". [(١)]

إن نصر أبو زيد ينفد من خلال هذه الفلسفات ومن خلال التأويل الصوفي ومن خلال القول بالتاريخية إلى أن القرآن خطاب تاريخي لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً.. وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص.. فالقرآن قد تحول من لحظة نزوله من كونه (نصاً إلهياً) وصار فهماً (نصاً إنسانياً) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل، وهذه التاريخية تنطبق على النصوص التشريعية ، وعلى نصوص العقائد والقصص ، وهي تحرك دلالة النصوص وتنقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز. [(٢)]

لكن أبو زيد يعترض على تاريخية هيدجر وجادامر بأنها تاريخية الوجود الإنساني فهي "تاريخية زمانية تعني تراكما لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة. إن التاريخية هنا تاريخية مثالية متعالية"[(٣)]

وفي المقابل يقترب نصر أبو زيد من بول ريكور في تعامله مع مستويات اللغة فبول ريكور مثلا يميز بين ثلاثة مستويات في اللغة هي الكلمة، والجملة، والخطاب[(٤)]. والمستوى الأخير هذا أي مستوى (الخطاب) هو ما تبناه نصر أبو زيد أخيرا؛ حين تجاوز مفهوم النص إلى مفهوم الخطاب. [(٥)]

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٤.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٨٨، ٨٩.

(٣) إشكاليات القراءة والتأويل، نصر أبو زيد، ص٤٣.

(٤) انظر: المرجع السابق ، ص٤٤ – ٤٧، وانظر: وفاء سلاوي، فقه المحاكمات الأدبية والفكرية دراسة في الخطاب والتأويل، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة الأولى ٢٠٠٦ ص١٢٤.

(٥) انظر في هذا: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٦٢، ٧٣، ١٤٩، ٢٣٠...

وهذا المعنى هو ما عناه ريكور تماما حيث رأى أن الكلمة لا تعطي كل دلالتها إلا في المستوى الثالث (الخطاب) وهو المقصود بالهرمينوطيقا أي علم التأويل. الذي تبناه نصر أبو زيد.

وريكور ينتهي إلى "ربط النص بالكاتب، ويؤكد في نفس الوقت استقلاله من حيث المعنى. وتصبح مهمة المفسر هي النفاذ إلى عالم النص وحل مستويات المعنى الكامن فيه، الظاهر والباطن، الحرفي والمجازي، المباشر وغير المباشر، وتتساوى عند ريكور -من الوجهة الهرمنيوطيقية- النصوص الأدبية والأساطير والأحلام، طالما أن هذين الأخيرين قد تجسدا في شكل لغوي"[(١)]

إن بحث هيدجر ومن قبله هيجل في الوجود يتعلق بأساس الوجود المطلق، دون الوقوف على عرضيات الوجود التي تطرأ عليه. والإنسان يمثل أحد أجزاء الوجود في مجموعه. وإذا كان أبو زيد يرى أن الإنسان هو الذي تدور عليه عملية التأويل والوجود؛ فإن هيدجر يرى أن الإنسان هو حارس الوجود ومؤوله إذا كانت اللغة هي بيت حقيقة الوجود أو الكينونة[(٢)]. والسؤال هنا، ما موقف نصر من ثنائية اللغة والوجود، وما مدى قربه وبعده عن فكرة هيدجر؟

إن تصريح نصر أبو زيد بوجود إلهي ليس مفارقا لوجود الإنسان أو الموجودات بشكل عام يجعلنا نقول: بأن نصرا كان متسقا بشكل تام مع هيدجر وسارتر[(٣)]

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٦، ٤٧.

(٢) انظر: أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر ص٣٥/ الكينونة عند هيدجر إنما هي الحضور أو المثول، أي ما يطابق "إنه" فعلا أو احتمالا وما يناظرها ويحققها. انظر: وضاح شرارة، تعبير الصور، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٠ ص٤٩١.

(٣) جان بول شارل ايمارد سارتر ١٩٠٥ - ١٩٨٠م هو فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي. ويتلخص فكره في أنه إذا كان إدراك الحرية ووعيها هي الخطوة الأولى في الأخلاقية السارترية فإن استخدامه لهذه الحرية وتصرفه بها - التزامه- هو الخطوة الثانية. فالإنسان قبل أن يعي حريته ويستثمر هذه الحرية هو عدم أو =

صاحب الوجودية، ولكنه استفاد من المذهب الوجودي في التأسيس ثم اتجه لتفاصيل فكرة ابن عربي في التوحيد بينهما. يقول أبو زيد: "إن الوجود لا يقوم في حقيقته على أي ثنائية أو كثرة، فالكثرة في الصور لا في الأعيان، أي أنها كثرة حسية مشهودة تقوم على وحدة باطنية عميقة،... والناظر لهذه الكثرة لا يمكن ألا أن يقع في التشبيه، ولكن هذه الكثرة التي تؤدي إلى التشبيه لا تمثل إلا بعدا واحدا أو جانبا خاصا من جوانب الحقيقة هو جانبها الظاهر، وجانبها الآخر الباطن هو الوحدة... "[1].

ويحاول نصر أبو زيد جاهدا تبرير القول بالوحدة بين الوجودين بإدخال الخيال ضمن المعادلة حيث قام بإعطائه وظيفة الفصل بين الوجودين، ولكنه فصل ليس حقيقيا، وذلك لأن الخيال موجود عقلي وليس موجودا حسيا.

فالخيال عند أبو زيد إذن "هو الفاصل بين الذات الإلهية والعالم... وهو من جانب آخر يتوسط بينهما بذاته ويلتقي بكل منهما بذاته فيوحدهما"[2]. ولربط هذه الوحدة في الوجود بالنص يرى أبو زيد "أن المماثلة بين النص والعلم الإلهي بالإضافة إلى ذلك الفصل التام بين الذات الإلهية والعالم قد أديا إلى عزل النص عن آفاق الإنسان المعرفية، وإلى جعل النص المنبع الوحيد للمعرفة"[3] وبهذا يعود للتوحيد بين الوجودين مرة أخرى ليصبح الفصل مجرد فصل صوري. ويبقى دور الخيال هو تمكين الإنسان من الوصول إلى الحقيقة في رحلة تأويلية "ترد كل ظاهر إلى باطنه، وتنفذ من

= هو مجرد "مشيئ" أي أنه أقرب إلى الأشياء منه إلى الكائن الحي. إلا أنه بعد أن يعي حريته يمسي- مشروعاً له قيمته المميزة المصدر: فيليب مالكوم واتر تودي – سارتر – ترجمة –إمام عبد الفتاح – ١٩٨٠.

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢.

(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٥٥.

الكثرة إلى وحدتها الحقيقية، وتخترق الصور إلى حقائقها الروحية". [1]

إن الخيال في نظر أبو زيد وسيلة إلى القلب أو إلى باطن الإنسان الروحي، وإذا كان الخيال يتعلق بالجانب الظاهر في النفس فإن المعرفة الباطنية تنتمي لباطن النفس لذا فإن ما يعلم بالقلب لا يحتمل اللبس أو التأويل، لأنها حقيقة التجليات الإلهية وهي الأصل الوجودي والمعرفي في نفس الوقت، من هنا كان أهل الباطن هم من يعرف الأمر كما هو عليه. [2]

ويشير أبو زيد إلى أن الظاهر والخيال يمثلان "أداة ومعبرا للوصول للباطن والقلب،... من هنا يكتسب الخيال الإنساني أهميته، فهو الأداة القادرة على عبور الظاهر الحسي الوجودي، القلب هو الأداة القادرة على التأويل، والعبور والتأويل ليسا هدفين منفصلين، بل هما وسيلتان لغاية واحدة هي المعرفة الصحيحة التامة"[3]

إن فكرة التأويل عند أبو زيد لا تنفك عن (الفكر الوجودي) والذي يجعل الباحث يصر على وجود بذور هذا الفكر عند أبو زيد أنه لا وجود للفكر الوجودي دون فلسفة الفينومينولوجيا والتي لا مجال لإنكارها في فكر نصر أبو زيد. ففكرة "القصد" التي مرت معنا والتي ركز عليها نصر أبو زيد حين وظف المنهج المعتزلي في مشروعه التأويلي هي الفكرة الأساسية عند أصحاب فكرة الفينومينولوجيا. [4]

إن الأشياء عند هيدجر كما يقول: "تتجلى من خلال اللغة، اللغة هنا ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي معنى، أو للتعبير عن فهمه الذاتي للأشياء، اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء"[5] علما أن هيدجر انتهى في تحليله

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١٤٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢١٦، ٢١٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢١٢.

(٤) انظر: انطولوجيا اللغة عند هيدجر، إبراهيم أحمد، ص٥١.

(٥) إنشاد المنادي، مارتن هيدجر، ترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٤، ص١٢.

لعلاقة الفلسفة باللغة إلى أن اللغة اليونانية والألمانية هما اللغتان الوحيدتان المؤهلتان لاستئهال مقام التفلسف، ويميز بين نوعين من المعاني الفلسفية الأول: المعنى الأصلي الموجود في اللغة اليونانية، والثاني: مستوى الدلالة التي حملها اللفظ من خلال تقلب في تناقل العبارات في مختلف اللغات. [(١)].

ولهذا لن نستغرب أن يأتي نصر أبو زيد ليقول: "يتماثل مع هذا التصور الوجودي تصور ابن عربي للنص الديني فهو الوجود المتجلي من خلال اللغة وهو – بالمثل – يتكون من ظاهر وباطن وحد ومطلع، وهي مراتب ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته، ولا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره". [(٢)]

ويقول أبو زيد: " إن اللغة في رؤيتنا المعاصرة نتاج بشري ومن ثم فهي تعكس الخبرة الإنسانية لجماعة بشرية معينة في ظرف تاريخي خاص وتعبر عنها، وحين تعبر هذه اللغة عن المطلق والمتعالي فهي إنما تعبر عنه بمفاهيم المحدود والمتعين والمحسوس. "[(٣)] وهذا ما عناه هوسرل حين قال: "أصل المعنى ينبئنا وحده في نهاية التحليل ماذا تعني العقيدة"[(٤)] وهذا المعنى يظهر من خلال تقاطع تجارب الشخص

(١) انظر: تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، عبد العزيز بلعقرور، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م، ص٢١.

(٢) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٦ ويقول أبو زيد في هذا الصدد " إن ما نعرفه ليس في النهاية سوى معرفتنا بأنفسنا، بمعنى أننا لا ندرك من الحقيقة إلا الجانب الذي ندركه من أنفسنا، وذلك على أساس أننا لسنا إلا مجالي مختلفة لهذه الحقيقة، والعارف الكامل المحقق هو الذي يدرك الحقيقة في تجلياتها المختلفة، وصورها المتعددة المتكثرة" انظر فلسفة التأويل ص٣٧٠.

(٣) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٦٣.

(٤) ما هي الظواهرية. ميرلوبونتي، موريس، ترجمة فؤاد شاهين، مجلة العرب والفكر العالمي العدد الثاني عشر ١٩٩٠ ص٤٨.

مع الغير، وتصبح مهمة الفلسفة قائمة على حوار وتأمل لا ينتهي وهي بقدر ما تبقى أمينة لقصدها إلا أنها لا تدري إلى أين تذهب. [1]

ويكرر نصر أبو زيد مقوله هوسرل بطريقة أخرى فيقول: "أما الكلام الصورة، أو الكلام متلبسا بالمادة فيتعلق بإدراكنا المحدود بالحواس، ولا يمكن لهذا الإدراك أن يصل إلى العلم". [2]إن الحل لهذا الإشكال الذي يطرحه هوسرل بسبب احتمالية اللغة -في نظر أبو زيد- "يكمن في التجربة الصوفية ذاتها تجربة الاتصال بمصدر التشريع والأخذ عنه مباشرة"[3].

وبهذا يتقدم خطوة بشأن التجربة فينقلها من إطار التجربة العادية إلى إطار التجربة الصوفية فالتجربة الصوفية تمثل في جوهرها "محاولة لتجاوز حدود التجربة الدينية العادية، تلك التي تقنع بالعادي والمألوف من مظاهر التصديق والإيمان... يطمح الصوفي إلى تجاوز حدود الإيمان للدخول في تخوم الإحسان"[4]وهذه التجربة التي يجعل أبو زيد بطلها هو العارف الصوفي؛ في المقابل فإن بطلها عند هيدجر هو "الشاعر" الذي من خلاله ينفتح المعنى. في ظل نظرة هيدجر للوجود الإنساني التي سبق وبيناها فمن الطبيعي "أن لا يكون النص الأدبي تعبيرا عن (حقيقة داخلية) كما أن الشعر لا ينقل لنا داخل الشاعر أو أحاسيسه أو تجربته، بل الأحرى أن يكون تجربة وجودية"[5].

فالشاعر "حين يكتب شعره يترك المقدس يتيه نحوه وذلك لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يدخل في تجربة مع اللغة هذه التجربة - يقول هيدجر - لا علاقة لها

---

(١) انظر: ماهي الظواهرية ميلوبونتي، ص٤٩-٥٠.

(٢) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٨٣.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٩٧.

(٤) هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد، ص٧٥.

(٥) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٣.

بالبحث في ماهية اللغة كما هو الشأن في بحوث اللغة الواصفة... كما إن هيدجر يرى أن الإنسان لا يستعمل اللغة بل إن اللغة هي التي تتكلم من خلاله والأشياء تتجلى من خلال اللغة. وبهذا تصبح الكلمة وخاصة في شكلها الشعري ليست عبارة عن صوت أو علامة كما تختزل عند اللسانيين، وإنما هي البعد الأساسي لإقامة الإنسان على الأرض، بهذا المعنى يعتبر هيدجر اللغة هي الشعر الأصيل الذي يمكن من تجميع الاختلاف بين العالم والأشياء، بين الانفتاح والأرض، ين التحجب واللا تحجب، اللغة بهذا المعنى تحمل الانفتاح... ". [1]

وهذا الانفتاح هو ما يؤكده نصر أبو زيد في الخطاب الصوفي في النصوص الدينية إذ يقول عن هذا الخطاب إنه "يفعل ذلك من أجل انفتاح الدلالة الدائم للنصوص، وذلك من خلال فلك (الولاية) الذي يستمد قدرته من فلك "النبوة" ولذلك حرص الخطاب الصوفي أن يجعل فلك (الولاية) منفتحا دائما تعويضا لفلك (النبوة) الذي ختمه محمد التاريخي" [2]. وحتى يتم الربط بين الفكرتين - فكرة أبو زيد وهيدجر - إذا ما استعدنا تقرير أبو زيد بأن النص القرآني نص لا ينفك عن دائرة الفن الأدبي بامتياز. [3] فإن هيدجر كي يتسق له جعل الشعر الأصيل هو البعد الذي يتم من خلاله مخاطبة الكون نجده يستعين بالفن "من أجل توضيح بعض التصورات والمفاهيم الفلسفية لأن أشكال التعبير الفلسفي في نظره لم تعد تفي بالغرض عندما يتعلق الأمر بالحديث عن الوجود"[4].

---

(١) أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، إبراهيم أحمد، ص٦٦ـ ٦٧.

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٧٢.

(٣) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٨ حيث يرى أن النص القرآني أو النبوي تتم دراسته من حيث كونه نصا لغويا، أي من حيث بنائه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، وهذه الدراسة لا تنتمي إلا إلى مجال الدراسات الأدبية، في الوعي المعاصر.

(٤) أنطولوجيا الوجود عند هيدجر، إبراهيم أحمد، ص٦٩.

ومما يؤكد أن الشعر عند هيدجر يوازي النص الديني عند أبو زيد كون هيدجر يرى أن الشعر "تسمية الآلهة" وأن الشاعر مدفوع من الآلهة حين يناجي هذه الإشارات والرموز الإلهية، ليجعل منها بعد ذلك إشارات يخاطب بها الناس[1].

إن هيدجر يبحث عن لغة غير عادية تقف وراءها روح مفارقة وإبداع ملهم. لذا نجد أن الحقيقة لا تظهر عند هيدجر إلا من خلال العمل الفني لأن العمل الفني يهدف إلى أبعد من شعور الفنان بل هو يهدف إلى جلب الوجود إلى ضوء الحقيقة "والفنان وعمله يشتركان في أصل واحد، فالفنان هو أصل العمل، والعمل هو أصل الفنان ولا وجود لأحدهما دون الآخر"[2].

إن الشعرية الهيدجرية ممارسة هرمينوطيقية، يحضر في صلبها سؤال الذات والكتابة، كإثارة حيوية لأبعاد الكينونة المتعددة التي تخضع لآلية الكشف بما هو فهم وتأويل يعيد طرح أسس مساءلة الوجود من أجل بناء حوار خصب، مع مختلف أشكال الأثر المكتوب منه أو المنسي في اللاوعي الفردي والجمعي أيضا[3] ويدعم هذه الفكرة من الجهة المقابلة تصريح هيدجر نفسه بأنه "التمس التأويل من دراساته اللاهوتية والتأمل في العلاقة بين الكلمة في الكتاب المقدس والفكر اللاهوتي التأملي. هذه هي نفسها العلاقة بين الوجود واللغة. وهي علاقة تحتاج باستمرار إلى كشف"[4].

إن نصر أبو زيد يقرأ ابن عربي التراثي من خلال هيدجر الحداثي، ويصح أن

---

(١) انظر: هولدرين وماهية الشعر، مارتن هيدجر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب وراجعها عن الأصل الألماني عبد الرحمن بدوي، القاهرة ص١٦-١٧.

(٢) الوجودية، ماركوري جون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت العدد ٧٦، عام ١٩٨٤ ص٣٨٣.

(٣) انظر: الشعر والتأويل، قراءة في شعر أدونيس عبد العزيز بومسهولي،، أفريقيا الشرق، ١٩٩٨م ص٧.

(٤) انطولوجيا الوجود عند هيدجر إبراهيم أحمد، ص١٢٧.

نقول بأنه يستحضر ابن عربي وهو يقرأ هيدجر. ومثله يفعل محمد المصباحي[١] حين يرى أن هذه الرؤية الشاملة فيما يتعلق بالمفهوم والدلالة "إحدى السمات التي تجمع بين ابن عربي وما بعد الحداثة"[٢].

إن هيدجر يرى أن الوصول إلى مدلولات النصوص الأصلية لا يتأتى بطريقة التصور بالعقل المجرد لعناصرها ولا بالتمكن من ناصية اللغة التي تنقلها، وإنما بطريق النزول بالقلب في هذه النصوص، وإلقاء السمع إليها، حتى تنطق ألفاظها بما كمن فيها من معان خفية طواها النسيان أو غابت عن الأذهان، وحتى تأتينا في هذه المعاني والأشياء على ما هي عليه في نفسها، فحينئذ يكون تفكرنا فيها تفكيرا أصيلا، لأنه يكون جوابا عليها وتجاوبا معها في حضور الأشياء بذاتها فيها[٣]. وعلى حد تعبير بول ريكور فالفلسفة الهيدجرية لا تكف عن ممارسة حركة العودة إلى الأصول، غير أننا نشعر بالعجز عن القيام بحركة الصعود التي تقودنا من الانطولوجيا الأصلية إلى السؤال الإبستيمولوجي[٤] المحض عن وضع علو العقل[١].

---

(١) محمد المصباحي كاتب مغربي ويعد احد فلاسفة الانطولوجيا البارزين يشتغل أستاذا جامعيا بكلية الآداب بفاس. من اكثر المروجين لفكر ابن عربى وخلاصة رأيه فيه: أن ابن عربي ليس فقط صاحب فتوحات وحكم، بل هو أيضا صاحب فتحات يقوم بها في جدار الحجب المسدلة لكي يتسرب منها نور التأويل، تأويل الوجود من حيث هو وحدة للإنساني بالإلهي.

المصدر: محمد المصباحي – دلالات وإشكالات: دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، الدار البيضاء، منشورات عكاظ، ١٩٨٨.

(٢) نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح، محمد المصباحي، فاس دار ما بعد الحداثة ٢٠٠٦ ص٢٩.

(٣) فقه الفلسفة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م ص٢/ ٢٩٢.

(٤) الأبستمولوجيا: تطلق الكلمة بمعنى معرفة، والمعرفة فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وإمكانها ومناهجها ومصداقيتها، وطبيعتها، ومصادرها، وعند ديكارت وهيوم وكانط الابستمولوجيا هي نظرية المعرفة حيث إنها مدخل ضروري إلى الميتافيزيقا، وعند بوبر هي أساس نظرية المعرفة وفي رأيه =

يتبين من خلال ما سبق أن هيدجر يبحث في أصول الكلمات، في طبقاتها المتقدمة التي لم تشبها شوائب التغيير ولهذا رجع للنص اليوناني في الفلسفة كي ينقي الألفاظ من أي ثقافة علقت بها أو تغير طرأ عليها، فلا بد من إحياء المدلولات اللغوية الأصلية المتوارية في الألفاظ، لأننا من خلالها فقط يمكننا اكتشاف حقيقة الوجود. ولطالما جاءت تحليلات هيدجر بعيدة عن المألوف، موغلة في الغرابة والسبب في ذلك أن الألفاظ قد اكتسبت بفعل الثقافات معاني أكثر جدة واقرب لروح العصر مما يجعل من لغة هيدجر لغة متفردة أو فلسفة شاذة، ولهذا وصف بأن هذا المنهج يتلاعب بالألفاظ ويتتبع المهجور والمهمل منها حتى رأى بعضهم في أفكاره لا عمقا فلسفيا بالغا، وإنما تعمقا فكرانيا زائفا. [٢]

إن نصر أبو زيد في رؤيته التأويلية الوجودية يجد ابن عربي الشخصية التي نجح عقلها المفكر في التواصل مع الفلسفة الإسلامية من خلال ثلاثة عناصر؛ العنصر الأول: الواقع التاريخي والاجتماعي، والعنصر الثاني: النص الديني، والعنصر الثالث: فهم التراث الفلسفي السابق الذي انتقل إلى المسلمين بكل ما تعنيه كلمة التراث من شمول وتنوع. [٣]

وهذه الرؤية التأويلية عند ابن عربي والتي تبناها أبو زيد تجعل القرآن عبارة عن "إشارات ورموز نابعة من اللغة الإلهية التي تنظم الوجود والإنسان"[٤] ويبرر استخدامه للفظ الإشارة في تفسير النص بأنه استخدام مصطلح يعني التوافق مع

= أنها ابستمولوجيا تقليدية بلا معنى لأنها تتناول الفكر بالمعنى الذاتي، راجع تمهيد للفلسفة د/ محمود حمدي زقزوق، دار المعارف الطبعة الخامسة١٣٣٩هـ ص١١١، والمعجم الفلسفي لمراد وهبه ص١٢.

(١) من النص إلى الفعل بول ريكور، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيه، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة ٢٠٠١م ص٧٣.

(٢) انظر: فقه الفلسفة، طه عبد الرحمن، ص٢/ ٣٠١.

(٣) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١٦.

(٤) المرجع السابق ، ص٢٦٧.

"رمزية النص من جهة، ويتحاشى هجوم الفقهاء من جهة أخرى على أساس أنهم يقبلون كلمة الإشارة دلالة على التفسير الصوفي ويرفضون اعتباره تفسيرا لظاهر النص". [1]

فاللغة كما يقرر أبو زيد هي عند ابن عربي عبارة عن شفرة خاصة لا يفهم دلالتها إلا العارفين من المتصوفة[2].

وهذا ما جعل أبو زيد يمتدح ترميز المتصوفة لأنها تعبر عن معاني أكثر انفتاحا فقد "قام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات ابن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيا وأخلاقيا وفلسفيا". [3].

ومن سمات التوافق بين أبو زيد وهيدجر أننا نجد هيدجر يوجه الفهم الذي يمارسه القارئ وجهة غنوصية مباشرة (أي عن طريق الحدس)، فيبحث المؤول -في تقديره- عن هيئات الذات وأحوالها وتشكلاتها المختلفة إزاء العالم المحيط بها. وهو لا يهتدي إلى ذلك بواسطة قرائن دالة على وعي الإنسان للعالم، إنما هو يتوصل إليها حدسا ومن غير واسطة. [4]

وهكذا فاللغة بالنسبة للفكر الهرمسي[5] الغنوصي[6] "بقدر ما تكون غامضة

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٧٠.

(٢) المرجع السابق ، ص٣١٥ وانظر: هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد، ص٧٧.

(٣) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٤.

(٤) انظر: محمد عياد، مقال التلقي والتأويل مدخل نظري على الانترنتwww.google.com.

(٥) الفكر الهرمسي نسبة إلى هرمس، والفلسفة الهرمسية تطلق على مجموعة من الآراء المدونة في الكتب المصرية القديمة، وقد نقلت إلى اليونان بعد ذلك، وهذا اللفظ مرادف للكيمياء السحرية، راجع المعجم الفلسفي مراد وهبة ص٦٦٤.

(٦) الغنوصية نزعة فلسفية نشأت تحت تأثير الديانة اليهودية والمجوسية والبوذية والصينية، وتهدف إلى =

ومتعددة بقدر ما تكون غنية بالرموز والاستعارات، وهو ما يجعلها قادرة على تعيين الله الذي يحتضن داخله كل المتناقضات". [1] ومع هذا يرى إيكو[2] "أن محاولة الوصول إلى دلالة نهائية ومنيعة سيؤدي إلى فتح متاهات وانزلاقات دلالية لا حصر لها"[3] إن المأخذ الخطير على التأويل الغنوصي أن الانتقال من معنى إلى معنى، أو من الظاهر إلى الباطن، يتم بدون واسطة، وبالتالي يكون قياسا عشوائيا بلا ضابط ولا جامع[4]. إننا أمام تأويل باطني له جذوره الغنوصية الهرمسية، ونتائجه الغربية الفلسفية التي تنسف المعنى وتجره إلى هاوية الشتات واللانهائية.

وبناء على هذا لا نستغرب أن نجد نصر أبو زيد يربط ظاهرتي (الشعر والكهانة) بالجن في العقل العربي، ويجعل الأساس الثقافي لظاهرة الوحي هو اعتقاد العربي بإمكان الاتصال بين البشر والجن، ويرى أنه بدون هذه الثقافة لا يمكن بل يستحيل

= إدراك الأسرار الإلهية نشأت على يد سيمون الذي ذهب إلى أن الكون يتكون من قوى إلهية لها تجليات تتسلسل في الهبوط حتى نصل إلى القوى التي تشرف على العالم السفلي، والتي يعاونها الملائكة، راجع المعجم الفلسفي لمراد وهبه ص٤٤٩.

(١) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، امبرتو ايكو ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤ م ص٣٣.

(٢) امبرتو إكو (بالإيطالية: Umberto Eco)، فيلسوف إيطالي، وروائي وباحث في القرون الوسطى، وُلد في٥ يناير١٩٣٢، ويُعرف بروايته الشهيرة اسم الوردة، ومقالاته العديدة. وهو أحد أهم النقاد الدلاليين في العالم.عالج المتصورات الهامة التي شغلت بال المفكرين في فلسفة اللغة وفي السيميائية: العلامة والأستعارة والرمز والسنن والمقابلة بين القاموس والموسوعة، وهي مقابلة مركزية في الكثير من النقاشات بخصوص علم الدلالة والمعجمية والذكاء الأصطناعي والأنظمة السيميائية. انظر: أمبرتو إيكو- السيميائية وفلسفة اللغة- المترجم: أحمد الصمعي – المنظمة العربية للترجمة – ٢٠٠٥.

(٣) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، امبرتو ايكو، ص٣٣.

(٤) انظر: بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٩١م ص٢٩٧، ٣٢٢.

أن يعرف العربي ظاهرة الوحي[1] "وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي -القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[2].

إن تفسير أبو زيد "الذي يساوي بين النبوة والكهانة والشعر والسحر والوحي... على أساس قوة المخيلة، تفسير قديم يرجع إلى فلسفة فيضية غنوصية عقيمة، تجد صداها صريحا عند الفارابي وابن سينا والغزالي الذي يهاجمه أبو زيد بقوة، دون أن تجعل تلك الفلسفة النبوة ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب، بل استبدلت بوضوح المباينة بين الله والعالم غموض الاتصال بينهما الذي تطور إلى حلولية واتحادية، مغرقة في الغموض والسرية"[3].

بل الأخطر من ذلك أن هذه الفلسفة تجعل النبوة مكتسبة يمكن أن يصل إليها الإنسان بعقله وفق منهج معين، وهذا باطل لأن النبوة اصطفاء واجتباء والله أعلم حيث يجعل رسالته.

وقد فرق السلف بين التفسير الباطني والإشاري؛ ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية على أنه إن أريد بالعلم الباطن العلم الذي يبطن عن أكثر الناس أو عن بعضهم فهذا على نوعين، أحدهما باطن يخالف العلم الظاهر، والثاني لا يخالفه. فأما الأول فباطل، فمن ادعى علما بباطن يخالف العلم الظاهر كان مخطئا، إما ملحدا زنديقا وإما جاهلا ضالا. وأما الثاني فهو بمنزلة الكلام في العلم الظاهر قد يكون حقا وقد يكون باطلا فإن علم أنه حق قبل، وإن علم أنه باطل رد.

---

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤.

(٣) أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، فريدة زمرو مطبعة آنفو - برانت، المغرب، فاس، ٢٠٠٥م، ص١٠٠ مع أن الغزالي لم يقل بالفيض والصدور بل رد على الفارابي وابن سينا وفسقهم لقولهم هذا في كتابه تهافت الفلاسفة.

" وَجِمَاعُ الْقَوْلِ فِي ذَلِكَ أَنَّ هَذَا الْبَابَ نَوْعَانِ: " أَحَدُهُمَا " أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى الْمَذْكُورُ بَاطِلًا؛ لِكَوْنِهِ مُخَالِفًا لِمَا عَلِمَ فَهَذَا هُوَ فِي نَفْسِهِ بَاطِلٌ فَلَا يَكُونُ الدَّلِيلُ عَلَيْهِ إلَّا بَاطِلًا؛ لِأَنَّ الْبَاطِلَ لَا يَكُونُ عَلَيْهِ دَلِيلٌ يَقْتَضِي أَنَّهُ حَقٌّ. و" الثَّانِي " مَا كَانَ فِي نَفْسِهِ حَقًّا لَكِنْ يَسْتَدِلُّونَ عَلَيْهِ مِنْ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ بِأَلْفَاظ لَمْ يُرِدْ بِهَا ذَلِكَ فَهَذَا الَّذِي يُسَمُّونَهُ " إشَارَاتٍ "... وأَمَّا " النَّوْعُ الْأَوَّلُ " فَيُوجَدُ كَثِيرًا فِي كَلَامِ الْقَرَامِطَةِ وَالْفَلَاسِفَةِ الْمُخَالِفِينَ لِلْمُسْلِمِينَ فِي أُصُولِ دِينِهِمْ... وَأَمَّا " النَّوْعُ الثَّانِي " فَهُوَ الَّذِي يَشْتَبِهُ كَثِيرًا عَلَى بَعْضِ النَّاسِ فَإِنَّ الْمَعْنَى يَكُونُ صَحِيحًا لِدَلَالَةِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَلَيْهِ وَلَكِنَّ الشَّأْنَ فِي كَوْنِ اللَّفْظِ الَّذِي يَذْكُرُونَهُ دَلَّ عَلَيْهِ وَهَذَانِ قِسْمَانِ: " أَحَدُهُمَا " أَنْ يُقَالَ: إنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى مُرَادٌ بِاللَّفْظِ فَهَذَا افْتِرَاءٌ عَلَى اللَّهِ... " الْقِسْمُ الثَّانِي " أَنْ يَجْعَلَ ذَلِكَ مِنْ بَابِ الِاعْتِبَارِ وَالْقِيَاسِ، لَا مِنْ بَابِ دَلَالَةِ اللَّفْظِ فَهَذَا مِنْ نَوْعِ الْقِيَاسِ فَالَّذِي تُسَمِّيهِ الْفُقَهَاءُ قِيَاسًا هُوَ الَّذِي تُسَمِّيهِ الصُّوفِيَّةُ إشَارَةً وَهَذَا يَنْقَسِمُ إلَى صَحِيحٍ وَبَاطِلٍ كَانْقِسَامِ الْقِيَاسِ إلَى ذَلِكَ فَمَنْ سَمِعَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [الواقعة ٧٩] وَقَالَ: إنَّهُ اللَّوْحُ الْمَحْفُوظُ أَوْ الْمُصْحَفُ فَقَالَ: كَمَا أَنَّ اللَّوْحَ الْمَحْفُوظَ الَّذِي كُتِبَ فِيهِ حُرُوفُ الْقُرْآنِ لَا يَمَسُّهُ إلَّا بَدَنٌ طَاهِرٌ فَمَعَانِي الْقُرْآنِ لَا يَذُوقُهَا إلَّا الْقُلُوبُ الطَّاهِرَةُ وَهِيَ قُلُوبُ الْمُتَّقِينَ كَانَ هَذَا مَعْنًى صَحِيحًا وَاعْتِبَارًا صَحِيحًا وَلِهَذَا يُرْوَى هَذَا عَنْ طَائِفَةٍ مِنْ السَّلَفِ... وَكَذَلِكَ مَنْ قَالَ: " لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ كَلْبٌ وَلَا جُنُبٌ " فَاعْتَبَرَ بِذَلِكَ أَنَّ الْقَلْبَ لَا يَدْخُلُهُ حَقَائِقُ الْإِيمَانِ إذَا كَانَ فِيهِ مَا يُنَجِّسُهُ مِنْ الْكِبْرِ وَالْحَسَدِ فَقَدْ أَصَابَ... وَأَمْثَالَ ذَلِكَ "(١).

إن التأويل عند نصر أبو زيد لا ينفك عن التأويل الباطني حيث "لا يختلف الظاهر والباطن في مفهوم الباطنية عن المعنى والمغزى في المفهوم العلماني... فالمعنى عند نصر أبو زيد هو الظاهر عند الباطنية، والمغزى هو الباطن... ففي قضية الميراث المعنى هو إعطاء الذكر مثل حظ الأنثيين، أما المغزى فهو أن نطور ذلك في عصر

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ١٣/ ٢٣٥ - ٢٤٢.

التطور إلى المساواة بين الذكر والأنثى. ولكن أين العلامة والقرينة؟"[1].

وهنا تتكرر معنا معضلة الاختلاف المنهجي الذي يجمع بين مناصرة العقل في تبني التيار المعتزلي، ومناهضته من خلال الفلسفة الصوفية.

وللقارئ أن يكتشف أي القطبين كان أقوى في جذب نصر أبو زيد إلى ساحته وتبنيه، وهو سؤال لا توجد له إجابة نهائية بسبب تلفيقية نصر أبو زيد، وتعدد المناهج المستخدمة في تقرير أفكاره. لكن القاسم المشترك في هذا التناقض هو أن المنهجين يعتمدان (التأويل) آلية في تعاملهما مع النصوص، وهو ما يظنه أبو زيد رافعا للتناقض بين الوجود والحقيقة، أو الوحدة والكثرة، وحقيقة الأمر أن التأويل لا يحل هذا الإلغاز وذلك بسبب اختلاف المشروعين في مسوغ التأويل ومشروعيته، ومدى اعتماده على القرائن والأدلة التي تتيح قبوله من عدمه.

إن أبو زيد وهو يمنح العارف هنا أحقية الوصول المباشر للمعنى تاركا خلفه القرائن والدلالات؛ هو نفسه قد حدد مجال الحركة لهذا القارئ أو العارف من قبل فقال: "إن التأويل يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وفي هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النص، والكشف عن دلالته، وليس دور القارئ أو المؤول هنا دورا مطلقا يتحول بالتأويل إلى أن يكون إخضاعا للنص لأهواء الذات، بل لا بد أن يعتمد التأويل على معرفة ببعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم التفسير... وهو التأويل الذي لا يخضع لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والأيديولوجية وهو ما يعتبره القدماء تأويلا مخالفا لمنطوق النص ومفهومة". [2]

ففي حين ربط التأويل بالاستنباط، ودور القارئ في الكشف عن دلالة النص

---

(١) العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى١٤٢٨هـ ص٧٢٧.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٤.

من خلال معرفته بالعلوم اللازمة؛ فإنه من جهة أخرى يجعل "قلب الصوفي وحده هو القادر على إدراك تنوع الحقيقة في الصور المختلفة مع ثباتها في عينها ووحدتها الذاتية، ولذلك فالصوفي يؤمن بكل العقائد ويرى نسبتها من الحقيقة المطلقة، وذلك لأن معتقده فوق كل الاعتقادات ويسعها جميعا"[1].

والسؤال المشروع الذي يتكرر معنا هنا هو: ما المنهجية العلمية التي تمكننا من معرفة مدى قدرة هذا العارف على الوصول إلى المعنى الحقيقي، دون أن تكون هناك دلالات في ذات النص تدل على المعنى وتمهد له معرفة الحق؟ ودون أن يكون هذا العارف رهينا لرؤى أيديولوجية، أو أهواء شخصية؟

يقول أبو زيد: "إن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث أنه يعتمد على حركة (العقل) للنفاد إلى أعماق النص"[2]إن المشكلة التي يتجاهلها أبو زيد هنا هي أي المرجعيتين هي الأصدق؟

هل هي مرجعية العقل في تقرير أبو زيد حين تبنى المنهج المعتزلي أو مرجعية القلب حين تبنى الذوق الصوفي أخيرا. وهل سينجح (التأويل) في غض الطرف عن منهجه التاريخي لصالح الأنطولوجيا الهيدجرية التي تصادم التاريخ، أو أنه سيظل رهينا للفكرتين المتناقضتين؟ وهذا ما حدث فعلا. [3]

إن التأويلية الهرمينوطيقية كما انتهجها هيدجر وبالتالي أبو زيد في معناها الأنطولوجي لا تعنى بالنص في كلماته الواضحة المنضبطة في مدلولاتها وحدودها، وإنما تعنى بالملتبس ذي الوجوه المتعددة والرسوم المتقلبة[4]. ولهذا يمكننا أن نستنتج

---

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٧١.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٨.

(٣) انظر في تبنيه فكرة أن القلب محل المعرفة وعضو التأويل والأولى بالوصول للحقيقة: فلسفة التأويل ص٣٦٦ وص ٣٦٧.

(٤) انظر: فقه الفلسفة طه عبد الرحمن ص٢/ ٢٨٢.

أن نصر أبو زيد في تبنيه لمنهج المعتزلة كان قريبا من الوضعية المنطقية، وفي تبنيه لمنهج الصوفية هو أقرب إلى الفينومينولوجيا.

إن البحث عن "الحقيقة" في النص بناء على هذا الطرح التأويلي القائم على الذوق وليس على القرينة العقلية أو اللفظية يجعلنا نقترب من هلامية الحقيقة عند هيدجر ومن تبنى مقولاته التأويلية ومن ثم في طرح أبو زيد، وذلك لأن التأويل أصبح هو الوجه الأولى بالقبول ولأن سلطة التأويل "هي التي تشكل الظاهرة الإبداعية عندما تعتبر أن نتائج التأويل ليست إلا وجها من وجوه الحقيقة"[(١)] وعلى حد تعبير امبرتو ايكو الحقيقة هي ما لم يقل أو قيل ولكن بشكل غامض يمكن اكتشافة من تحت سطح النص[(٢)].

وكما عبر أبو زيد عن عملية الفهم أنها "السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص من خلال ما يقوله بالفعل، وهذا الفهم للغامض والمستتر يتم من خلال الحوار الذي يقيمه المتلقي مع النص"[(٣)] وهذا ما عناه هيدجر عندما جعل الحقيقة انكشاف وحرية لا تتعلق بالفكر أو المنطوق، ولكنها انفتاح على الواقع واستقباله في الصورة التي ينكشف بها أمام الذات، فهي تعبر عن حرية الذات أمام الواقع[(٤)] وكما قال نيتشه من قبل: "عالم الحقيقة في النهاية هو حكاية فقط"[(٥)].

---

(١) من النص إلى سلطة التأويل، الحبيب شميل، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، العدد ٩٨ - ٩٩، ١٩٩١ ص٩٥.

(٢) التأويل والتأويل المفرط، امبرتو ايكو، ت ناصر الحلواني، الهيئة العامة لقصور الثقافة الطبعة الأولى، ١٩٩٦م ص٣٥.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٦.

(٤) انظر: مقال : "هيدجر وماهية الحقيقة". إبراهيم بو زيدwww.membres.lycos.fr.

(٥) نقلا عن: أنطولوجيا الوجود عند مارتن هيدجر، إبراهيم أحمد، ص١٣٨.

وها هو ذا نصر أبو زيد لا يبتعد عن هذا الجو المغرق في النسبية إذ يقول في معرض ثنائه على شجاعة محمد أركون في تبنيه لجانب النقد الحر: "إنها شجاعة نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة، والمعرفة المحايدة لا وجود لها"[1] ويقول: ليس "البحث عن الحقيقة - طبقا لآليات التفكير الحق - بحث عن حقيقة ثابتة جوهرية متعالية قائمة(هناك) في المطلق، بل نحن في إطار الحديث عن الحقيقة النسبية بالنسبة لتطور الوعي في سياق اجتماعي ثقافي محدد... "[2].

وبناء على هذا الطرح لا يكون الباحث متجنيا لو أعاد فكرة (معنى المعنى) وفكرة (المغزى) التي طرحها الجرجاني ويزعم نصر أنه أفادها منه؛ إلى تفكيكية دريدا.

يقول نصر أبو زيد، "إن قراءتنا لعبد القاهر رحلة للبحث عن المغزى الذي يثري من خلاله وعينا النقدي المعاصر"[3] لأن نصرا تجاوز معنى كلام الجرجاني إلى كون القارئ يشارك في تشكيل النص.[4] وهذا ما يبرر قول أبو زيد: "إن مهمة الهرمينوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل حتى أحسن مما فهمه مبدعه"[5] وقد قال من قبل: إن القراءة البريئة، والمعرفة المحايدة لا وجود لها[6].

وهذا الفهم يتوافق مع فكرة دريدا التي تبناها حول (معنى المعنى) إذ يعني به العلاقة التضمنية اللانهائية والإحالة غير المحدودة من دال إلى دال، وقوته هي نوع من

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١١١.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٥٤.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٥١.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص١١٤.

(٥) المرجع السابق، ص٢٢.

(٦) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١١١.

الالتباس الخالص واللا متناهي، والذي لا يستقر على مدلول[1].

إن الحقيقة بهذا المعنى ليست إلا التأويل وهي تحجب واختفاء بل هي ليست إلا أسطورة حقيقة الوجود، وامتزاج الواقع مع الخيال، والخوف والرهبة مع السكينة، والشك باليقين، والجهل بالمعرفة[2].

إن هذه الحقيقة النسبية هي التي جعلت نصر يصرح بأنه "قد آنَ أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر -لا من سلطة النصوص وحدها- بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً، قبل أن يجرفنا الطوفان"[3].

وبالتالي فالحقيقة في منظور النقد ليست "جوهرا يتعالى على شروط النص أو يتواجد بمعزل عن الخطاب، وإنما هي ما يخلقه هذا النص نفسه، وبكلام آخر، النص من هذه الوجهة لا يبحث عن الحقيقة بقدر ما يفرض حقيقته، فالنص إذن ليس هو الذي يقول الحقيقة أو ينص عليها، وإنما خطاب يثبت جدارته ويخلق حقيقته"[4].

لهذا نجد "النص" عند أبو زيد لا يحمل معنى محددا بل هو في "حركة دائمة تعطي للنصوص معاني محددة في سياق خاص، وهذه المعاني تتغير في سياق آخر، مما يؤكد... أن المعنى في القرآن ليس معنى ثابتا محددا سلفا، بل هو إن شئنا الدقة معنى في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي

---

(١) انظر: التفكيكية دراسة نقدية، بيرف زيما، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م، ص٧٧.

(٢) الشعر وماهية الفلسفة، عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر ونقد، عدد ٨ دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٩٨م ص٧٠.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص١٩٠.

(٤) أنطولوجيا اللغة عند هيدجر، إبراهيم أحمد، ص١١٥، ١١٦.

يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى"[1].

ويصح هنا تبادل الأدوار بين المؤلف والقارئ وبين الفرد والجماعة، كما يعبر حسن حنفي "يصبح القارئ مؤلفا، كما كان المؤلف قارئا، ويتحول العمل الفردي إلى عمل جماعي، النص إذن إبداع مستمر، وخلق جماعي، لا فرق بين تأليفه وقراءته، بين وضعه وانتحاله، بين فهمه وشرحه"[2].

فالقراءات بناء على هذا الطرح كلها صحيحة والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري[3] وهي في حقيقتها أيضا ليست صحيحة لو اتبعنا لغة أركون فمن "السخف الحقيقي الذي نأباه على أنفسنا أن نحدد أخيرا المعنى الحقيقي للقرآن"[4]. من هنا كان التأويل هو الذي يشكل الظاهرة الإبداعية، حين يكون التأويل مجرد وجه من وجوه الحقيقة[5].

إن المنهج التأويلي يسعى لتوسيع دائرة الحقيقة وجعلها أكثر مرونة وانسيابية كما هو واضح وكما يدعي أربابها. وهذا التوسيع في حقيقته ليس إلا إلغاء للحقيقة، واستهتارا بالعقل، وإلغاء للقرائن اللفظية والعقلية على حد سواء. إننا هنا إزاء تأويل باطني، لا تأويل إشاري، وأمام عبثية وفوضى يوضحها علي حرب بشيء من الشفافية حين يقول: "والتفكير بصورة مغايرة يعني أن نبدل وننسخ، أو نحرف ونحور، أو

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٩٣.

(٢) قراءة النص، حسن حنفي مقال ضمن مجلة الف (الهرمينوطيقا والتأويل) الجامعة الأمريكية، القاهرة ١٩٨٨م ص١٢.

(٣) انظر: التراث والتجديد، حسن حنفي، وكالة الأهرام للتوزيع، الطبعة الأولى١٩٩٨م ص١١٢.

(٤) الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، محمد أركون، مقال في مجلة الثقافة الجديدة ترجمة العربي الوافي عدد ٢٦/ ٢٧ المغرب. ص٣٦.

(٥) انظر: من النص إلى سلطة التأويل، الحبيب شميل، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي عدد ٩٨ - ٩٩/ ١٩٩١، ص٩٥.

نقب ونكشف، أو نحفر ونفكك، أو نرمم ونطعم، أو نفسر ونؤول، فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص، لا أزعم أنني أقوم بحصرها واستقصائها"[(١)].

إننا وبعد هذا التتبع نجد في هذا الطرح التأويلي الهرمينوطيقي اتكاء واضحا على شخوص فلسفية تبنت من قبل فكرة موت المؤلف. ألم يقل رولان بارت من قبل: "موت الكاتب هو الثمن الذي تتطلبه ولادة القارئ"[(٢)].

وليس أدل على موت المؤلف هنا من سلبه الفكرة التي أنتجها وقدمها للقارئ عبر اللغة المقروءة. ولا بد أن يصل من يقول بفكرة موت المؤلف إلى إلغاء المركز الثابت للنص، لذلك لا يمكن إيجاد قراءة موثوق بها، ولا إيجاد تفسير معتمد، لأنه لا توجد أي نقطة ارتكاز في النص وهو ما يسمى عند التفكيكين بـ (اللعب الحر للغة) بل كل قراءة نقدية إنما هي في حقيقتها فشل قراءة، أو إساءة قراءة.[(٣)] إن التجربة الصوفية سواء في الإسلام أو في غيره من الأديان نجدها تشترك في سمة الانتقال من اللفظ الظاهر الصريح إلى الرمز والمجاز، وهي كما عبر عنها الغزالي بأن "بعض المسائل لا يستقيم جوابها بالكتابة والقول، إن لم تبلغ تلك الحالة لم تعرف ما هي، وإلا فعلمها من المستحيلات لأنها ذوقية، وكل ما يكون ذوقيا لا يستقيم وصفه بالقول كحلاوة الحلو ومرارة المر لا يعرف إلا بالذوق". [(٤)]كما إنها تفترض في اللغة حصارا وحاجزا يجب تكسيره وتجاوزه ويكون هذا التجاوز بالهروب إلى الرمز والإشارة وتغيير

---

(١) نقد النص، علي حرب ص١٣٣.

(٢) همسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، حلب، الطبعة الأولى ١٩٩٩ ص٨٣ وانظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص١٠٦.

(٣) انظر: المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت، إبريل، ١٩٩٨ م، ص٥٥.

(٤) ، رسالة أيها الولد المحب، أبو حامد الغزالي، مجموعة الرسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤ ص١٠٦.

دلالات العبارات فالخطاب العرفاني "ظاهرة قابلة للملاحظة والتجريب، لأنه ينبثق عن كل مكان ويتحرك في كل اتجاه، فهو مواقعي، تشهد آثاره ويختفي جوهره، تفحص بنياته الدينامية، وتتوارى أحواله الروحية... بمعنى التحام المنطوق واللا منطوق اللذين يؤسسان ظاهرة التجربة وظواهرية الخطاب". [(١)] و يحق لنا أن نسأل هل بالإمكان الجمع بين النقيضين؟ بين ما ينطق وما لا يمكن النطق به؟

إنها حقا تجربة لا تجمع غير المتناقضات ولا تتخذ وسيلة للفهم سوى تبديل العبارات. وبناء على كل ما سبق لا نستغرب أن نجد نصر أبو زيد في حديثه عن توفيقية ابن عربي لا يرى أنها مجرد التوفيق الفكري بين آراء وأفكار متعارضة بل هي "التوفيقية التي تستهدف خلق إطار موحد يسمح بمشروعية كل الأفكار والتأويلات باعتبارها تجليات مختلفة للحقيقة المطلقة المتعالية عن التقييد والحصر. إن المشروع الذي قدمه ابن عربي وجوديا ومعرفيا وتأويليا مشروع ديني مفتوح يتجاوز إطار الخلافات الدينية والعقائد السياسية... "[(٢)].

ويصف نصر هذا المشروع في تنوعه وشموليته واحتواءه لتيارات ومذاهب وحتى أديان مختلفة فيقول: "والحق أننا نجد لكل هذه العناصر وجودا في فكر ابن عربي وفلسفته، لكن هذه العناصر تتحول في مشروع ابن عربي إلى مركب جديد له قدر من الجدة والأصالة" [(٣)].

وينتهي أبو زيد في دراسته لابن عربي أن "دين الحب" الذي دعا إليه ابن عربي في أبياته الشهيرة:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة ** فمرعى لغزلان ودير لرهبان

---

(١) في التصوف المقارن ملاحظات منهجية، عرفان عبد الحميد، مجلة إسلامية المعرفة، أمريكا عدد ٣٦ ٢٠٠٤م ص٣٠.

(٢) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٥.

(٣) المرجع السابق ، ص٣٥.

وبيت لأوثان وكعبة طائــف ** وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت** ركائبه فالحــب ديني وإيماني[1]

أن هـذا الـدين (ديـن الحـب) الـذي يجعـل قلـب العـارف يجمـع بـين (الـدير) و(الكعبة) و(بيت الأوثان) و(مرعى الغزلان)، "يتسع لكل هذه الصور من العبادات والشعائر، ويؤمن بكل هذه المعتقدات، لأنه يعرف الأصل الوجودي الذي تستند إليه جميعها"[2] وهو دين الحب. من هنا كانت فلسفة ابن عربي لا زالت قادرة على المساهمة في مخاطبة قضايا عالمنا المعاصر.[3]

لهذا يرى أبو زيـد أننـا في واقعنـا المعـاصر في حاجـة لاسـتدعاء تجربـة ابـن عـربي الروحية وتجارب غيره من الروحانيين، فالتجربة الروحية هي مصدر التجربة الفنيـة - الموسيقى والأدب - وكل الفنون السـمعية والبصريـة والحركيـة "فهـي الإطـار الجـامع للدين والفن، هذه أهمية استحضار ابـن عـربي في السياق العـام. لكـن استحضـار ابـن عربي في السياق الإسلامي - واستعادته من أفق التهميش إلى فضاء المتن مرة أخـرى - لا يقل أهميـة، وذلـك بسـبب سـيطرة بعـض الاتجاهـات والأفكـار السـلفية عـلى مجمـل الخطـاب الإسـلامي في السـنوات الثلاثـين الأخـيرة مـن القـرن العشرـين"[4]، إن هـذا الرأي الذي تبناه أبو زيد في قبول كل الأديان إنما هو نتاج الفلسفات القديمة.

يقـول شـيخ الإسـلام: و"هـؤلاء المتفلسـفة ومتصـوفوهم كـابن سـبعين وأتباعـه يجوزون أن يكون الرجـل يهوديـا أو نصرـانيا أو مشرـكا يعبـد الأوثـان فلـيس الإسـلام عندهم واجبا ولا التهود والتنصر والشرك محرمـا لكـن قـد يرجحـون شريعـة الإسـلام

(١) راجع ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان ألأشواق، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة، ١٩٦٨ المقدمة.

(٢) هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد، ص١٢، ١٣.

(٣) انظر: المرجع السابق ص١٢، وانظر فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٧.

(٤) هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد، ص٢٨، ٢٩.

على غيرها"[1].

مع العلم أن رأي ابن عربي الذي وافقه عليه أبو زيد أشد بطلانا مما حكاه شيخ الإسلام عن ابن سبعين وأتباعه؛ لأنه لا يرجح الإسلام على غيره من الأديان بل يساوي بينها وبينه تماما على أنها جميعا حق لا ريب فيه.

والذي أوقع أبو زيد في هذا الانخراط غير المبرر للاتجاه الصوفي وقبول كل ما يمليه القلب المتلبس بالهوى من قفز على الدلالات وتحريف للقصد إنما هو بسبب عدم مراعاته للمعنى وعلاقته باللفظ، فجعل الألفاظ تحتمل أكثر مما تدل عليه أو تتضمنه أو تستلزمه، وفتح آفاق اللفظ ليدل على غير معناه، وقد بين شيخ الإسلام العلاقة بين المعنى واللفظ حين تحدث عن صفة الشيء، -وليست الصفة إلا تعبيرنا عن الشيء- .

يقول شيخ الإسلام رحمه الله: " فأما إذا تصورنا شيئاً وعبرنا عنه، فمن الصفات ما هو داخل في معلومنا ومذكورنا بالذات، ومنه ما هو داخل بالعرض، وهو اللازم الخارج.

وهذا كما يقولونه في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع المعنى الذي عناه المتكلم.

ودلالة التضمن دلالة اللفظ على ما هو داخل في ذلك المعنى، ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ.

فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع هذه الماهية التي عناها المتكلم بلفظه، وهو دلالة على تمام الماهية، وذلك المدلول عليه بالمطابقة هو مقول في جواب ما هو، إذا قيل ما هو بحسب الاسم، وإذا سئل عما هو المراد بهذا اللفظ، ذكر مجموع ما دل عليه بالمطابقة، فالمدلول فهو خارج عن حقيقته، عرض لازم له، فهذا تقسيم معقول، ولكنه

---

(١) الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار المعرفة بيروت، ١/ ٢٨٢.

يعود إلى قصد المتكلم ومراده باللفظ" [1]

وما سوى هذه الدلالات الثلاث لا يمكن أن يكون متعلقا بالمعنى الصحيح ولكنه قد يتعلق بمعنى مخصوص عند قائله فقط، لا يستطيع به مشاركة المتلقي ولا الفهم عنه فضلا عن كون اللفظ لا يحتمله ولا يدل عليه.

يقول ابن القيم: " إن قصد المتكلم من المخاطب حمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته ينافي قصد البيان والإرشاد والهدى وأن القصدين متنافيان وأن تركه بدون ذلك الخطاب خير له وأقرب إلى الهدى، لما كان المقصود بالخطاب دلالة السامع وإفهامه مراد المتكلم بكلامه وتبيينه له ما في نفسه من المعاني ودلالته عليها بأقرب الطرق كان ذلك موقوفا على أمرين:

الأول: بيان المتكلم

الثاني: وتمكن السامع من الفهم

فإن لم يحصل البيان من المتكلم أو حصل له ولم يتمكن السامع من الفهم لم يحصل مراد المتكلم فإذا بين المتكلم مراده بالألفاظ الدالة على مراده ولم يعلم السامع معنى تلك الألفاظ لم يحصل له البيان فلا بد من تمكن السامع من الفهم وحصول الإفهام من المتكلم"[2].

وبالتالي فلابد لفهم المعنى من تجنب الأسباب الموقعة في التأويل وهي أربعة أسباب: اثنان من المتكلم واثنان من السامع، فالسببان اللذان من المتكلم: إما نقصان بيانه، وإما سوء قصده، واللذان من السامع: إما سوء فهمه وإما سوء قصده، فإذا انتفت هذه الأمور الأربعة انتفى التأويل الباطل وإذا وجدت أو بعضها وقع

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية، ١٠/ ١٢-١٣.

(٢) الصواعق المرسلة، لابن القيم، ١/ ٣١٠.

التأويل"[1].

(١) الصواعق المرسلة، لابن القيم ٢/ ٥٠٠.

المبحث الرابع: علاقة نصر أبو زيد بالهرمنيوطيقا

يعتمد نصر أبو زيد كثيرا على النظريات الغربية ولا يحيل القارئ إلى هذا الاستمداد بل إنه في أحيان كثيرة يقوم باستخدام بعض الأفكار التي نضجت على يد بعض الفلاسفة ويقوم بتوجيهها إلى وجهة أخرى ومعنى مختلف غير ما استخدمت فيه كما هو الحال في تعامله مع فكرة المغزى عند هيرش[1] وفي فكرة الوجود عند هيدجر والخطاب عند ريكور.

ونصر أبو زيد حين يقوم بهذا التضليل يقوم به عن عمد ودراية، ربما ليكسب أقواله تماسكا فلسفيا في الطرح، أو لأن منهجه التلفيقي يسمح له بتشكيل فكرته من خلال مجموعة من الأفكار المختلفة والمتناقضة أحيانا، فنجده مثلا يستخدم مصطلح (البراديغم) [(٢)] الذي استخدمه توماس كون في كتابة (بنية الثورات العلمية) والذي يحيل إلى القطائع العلمية داخل الفكر الغربي ويسحبه إلى سياق آخر مثل الانتقالة الأساسية في مجال الثقافة والمعرفة، ينفي أبو زيد أنه استخدم مصطلح توماس كون في المعنى نفسه ويقول ردا على سؤال بهذا الشأن "لا يهمني كثيرا بعد ذلك مسائل تاريخ استخدام المفهوم النظري داخل الثقافة الغربية، أنا لا أشتغل بتاريخ الفكر الغربي أو بتاريخ الفلسفة فأدخل في نقاش حول المفاهيم والأطروحات، وإذا استخدمت هذه المفاهيم؛ فأنا لا أستخدمها قبل أن تصبح واضحة. "[(٣)]

---

[1] اريك هيرش: اريك دونالد هيرش من مواليد عام ١٩٢٨ مربي امريكي مشهور بكتاباته عن التنوير الثقافي له كتاب "مصداقية التأويل" وكتاب "الهدف من التأويل"يناقش فيهما فكرة أن قصد المؤلف هو المحدد الفعلي للمعنى المراد وقد شكل عمله في الهرمنيوطيقا ردة فعل ضد نظرية النقد الحديثة التي ترى أن المقوق يجب أن يفهم مستقلا عن بذاته بعيدا عن نية قائله.

(٢) البراديغم (هو نموذج يشكل البناء التحتي لفكر ما ويحدد بنيته ويطرح حوله اسئلة محددة، فضلا عن هذا ينظم معطياته وفق بنى ومحيطات متعددة.و البراديغم في الفكر السياسي والاجتماعي العام الحديث هو نطاق او محيط في داخله نفكر بالمشاكل المتعلقة بالمجتمع والدولة. انظرمدونة الأيام : http://alayame.maktoobblog.com.

(٣) حوار محمد علي الأتاسي مع نصر أبو زيد، (القرآن نص تاريخي وثقافي) ملحق جريدة النهار الثقافي، =

أما بالنسبة للإحالة إلى المراجع فيعتذر بأنه لا يملك مرجعا محددا، كما أنه لا يريد أن يلزم نفسه في الارتباط بالقضايا النظرية كما فعل محمد أركون ولكنه يؤكد بأنه لا يستخدم أي مصطلح وهو في حال التباس داخل مجال اللغة العربية. (١)

إن السبب الذي جعل نصر أبو زيد يعتمد على الهرمنيوطيقا في دراسته للنص الديني كونه يرى أنها قادرة على حل الإشكال الحقيقي بين ثلاثية (المؤلف، النص، الناقد).

يقول أبو زيد: "الإشكالية التي تحاول الهرمنيوطيقا -أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي- تحليلها والإسهام في النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسس العلاقة بينها على أساس جديد"(٢)

إن الباحث وهو يتتبع طريقة تأسيس نصر أبو زيد لفكرته التأويلية من خلال استدعاء ابن عربي كأنموذج تأويلي متكامل؛ لا يجد مناصا من ربطها بعدد من الفلسفات المرتبطة بـ(اللغة) كـ(الفينومينولوجيا، الأنطولوجيا، الهرمينوطيقا).

إن هذه الفلسفات مع أن لكل واحدة منها كيانا مستقلا ورؤى تخصها؛ إلا أنها في الواقع تتكامل في تشكيل الفكرة التأويلية من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن كل فلسفة منها تقوم على الأخرى. وتكتمل النظرية التأويلية إذا أضفنا لها (فلسفة التفكيك) التي تجتمع مع الفلسفات السالفة في مسألة (اللغة) باعتبارها الشيء الذي يجمع بين المباحث الفلسفية المتعلقة بالانطولوجيا والفينومينولوجيا.

= دمشق، عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢ والحوار منشور في موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

(١) حوار محمد علي الأتاسي مع نصر أبو زيد، (القرآن نص تاريخي وثقافي) ملحق جريدة النهار الثقافي، دمشق، عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢ والحوار منشور في موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل،، نصر أبو زيد، ص١٦، ١٧.

والباحث لا يفترض إفادة نصر أبو زيد من هذه المناهج الغربية اعتباطا؛ لأن دراساته كما يقول: "تنطلق من هم ثقافي عربي معاصر للبحث عن إجابات في التراث الغربي"[١] تحل الإشكالات المعرفية التي نواجهها في ثقافتنا وتراثنا.

إن هذه الفلسفات الحديثة لم تتخذ (اللغة) كشاغل من شواغل الفلسفة، يتم من خلالها ضبط الفروض ووصف النتائج؛ ولكنها أدت دورا أبعد من هذا حيث صارت (اللغة) "جزءا من أسس الفكر، وأنموذجا للقياس والتطبيق، ومثالا للبحث في مستويات الظاهرة الفكرية"[٢].

إن الفلسفة التي يمكن أن نصنف مشروع نصر أبو زيد تحتها بشكل عام هي فلسفة الهرمينوطيقا باعتبارها المظلة الأكبر التي تنضوي تحتها مجموعة من المناهج الفلسفية الغربية.

والهرمينوطيقا كما يعرفها بول ريكور بأنها "تعني فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية أو النصوص الدنيوية البشرية، وهي كذلك مساوية للتفسير أو للفلوجيا بما هي تفسير حرفي أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الألفاظ والجمل والنصوص"[٣]

إن نصر أبو زيد حين يتبنى فلسفة الهرمنيوطيقا نجده في نفس الوقت يتشبث بتفكيكية دريدا مع الاختلاف الفلسفي بينهما ككيانين مختلفين معرفيا ومنهجيا، وهو ليس وحده في هذا التلفيق، فقد سبقه لهذا الالتقاء بين الفلسفتين (غادامير) كما أشار إلى ذلك جان غرادان[٤].

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٧.

(٢) أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، إبراهيم أحمد، ص١٩.

(٣) نقلا عن، العلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، ص٦٧٥.

(٤) المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا جان غرادان، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى٢٠٠٧م ص١٦.

وهذا الالتقاء يعتمد على (اللغة) وذلك وفقا لتغير نظرة دريدا نفسه للغة بين مؤلفاته الأولى ومؤلفاته المتأخرة، حيث نجد دريدا صاحب المنهج الصارم موجودا في عمق المعاني المتعددة المختلفة أي في مجال الهرمنيوطيقا[1] ولعل هذا يوضح لنا تعددية نصر أبو زيد في استفادته من مجموع الفلسفات الغربية المتعلقة بالنص.

لهذا سنجد نصر أبو زيد موجودا بالفعل في أسماء أعلام فلسفة التأويل، وبعبارة أدق سنجد هؤلاء الفلاسفة حاضرين في طرحه وإن لم يشر إليهم أو يعلن انتماءه الفكري لهم؛ ربما لأن فكرة نصر أبو زيد أصابها التشظي لدرجة أنها لم تعد منضوية تحت فكرة فلسفية بعينها أو نظرية لها ملامحها، وربما لكي يلبس أبو زيد فكرته لبوسا تراثيا إسلاميا لا تظهر ألوان الفلسفة الغربية على هذا اللباس، وهي في حقيقتها نسجت في مصانع غربية وتحت أيدي أساتذة غربيين.

إننا أمام وجه هلامي الشكل تتعدد فيه المرجعيات، وتتنوع فيه الأفكار، وفق فلسفات تجتمع لتعلن افتراقها وارتباكها أمام النصوص، والتقاءها من أجل إلغاء النص وسيلان المعنى، وهذا ما يجعل القبض على نظرية نصر أبو زيد يمر بمتاهات من التعقيد والشتات.

ينقل نصر أبو زيد عن لوي آلتوسير: "لا توجد ثمة قراءة بريئة "[2] وبالتالي فإن ادعاء الاتجاه السلفي الموضوعية في التفسير باعتبار أن المفسر يفهم النص كما فهمه المعاصرون لنزوله ادعاء ليس صحيحا، وليس صحيحا أيضا ما ذهب إليه هذا الاتجاه من "أن المعرفة الدينية لا تتطور وأن جيل الصحابة والتابعين قد أوتوا المعرفة التامة فيما يتصل بالوحي ومعناه"[3].

---

(١) انظر المنعرج الهرمينوطيقي، جان غراداان ص٣٨ وانظر: تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة ألأولى ٢٠٠٢م ص٢١.

(٢) إشكاليات القراءة والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٢٨.

(٣) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١٢.

ولا أدري كيف يدعي أبو زيد أن فهم الصحابة والتابعين للقرآن الكريم لا يتميز عن فهم الأجيال اللاحقة لهم؟ ألم يشهد لهم الرسول ﷺ بأنهم خير القرون؟ إن الصحابة والتابعين كانوا أعلم الناس بلغة القرآن وأعلم الناس بفقه القرآن، وأعلم الناس بالحلال والحرام؛ فكيف نقبل بعد ذلك هذا الادعاء؟!

ومهما يكن من أمر فإن نصر أبو زيد يرى أن أي مفسر لا ينفك عن موقف تأويلي نابع من ذاتيته حين يرجح بين الآراء، ولا يمكن للمفسر الذي يعيش هموم عصره وإطاره الثقافي أن يتجنب وجهة نظره وموقفه الخاص من الأحداث المعاصرة له(1).

"هذا إلى جانب أن استبدال لفظ بلفظة للشرح والتوضيح، أو التعبير بعبارات أخرى، يتضمن بالضرورة فهما خاصا يرتبط بتطور دلالة اللغة من عصر إلى عصر، كما يرتبط بالإطار المعرفي الذي تعكسه اللغة في تطورها التاريخي"(2).

والذي يعزز هذه الرؤية في نظر أبو زيد أن القرآن راعى في نزوله الأحداث المعاصرة له وحاجات الواقع وتطوره "ومع تغير حركة الواقع وتطوره -بعد انقطاع الوحي- تظل العلاقة بين الوحي والواقع علاقة جدلية يتغير فيها معنى النص ويتجدد بتغير معطيات الواقع"(3).

ومن الأمثلة التي يستحضرها أبو زيد في هذا السياق -سياق التطور الدلالي- ما يتعلق بالفصل بين المكي والمدني في آيات القرآن الكريم حيث إنه يرى أنه لم يكن فصلا حاسما، لذلك يمكن أن نجد في النصوص المكية ما يمكن أن يكون دالا على تطور لاحق في المرحلة المدنية "لكن هذه الدلالات الجديدة لم يكن يمكن اكتشافها في

---

(1) انظر: فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١٢.

(2) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١٢ وانظر: نفس المرجع ص ١٣.

(3) المرجع السابق، ص١٦.

النص إلا من خلال النص ذاته في تفاعله مع حركة الواقع حيث يطور النص اللغة لكي تلائم هذه الحركة. هذا بالإضافة إلى أن اكتشافها من النص لا يتم إلا من خلال القارئ والمفسر، أي من خلال جدل العقل الإنساني مع النص"[(1)].

إن أفكار نصر أبو زيد التأويلية وآراءه المنهجية اتسمت بكثير من التناقض والتلفيق، لهذا نرى أننا بحاجة إلى بيان حقيقة الهرمنيوطيقا التي يتبناها نصر أبو زيد، الهرمينوطيقا التي مرت بمراحل متعددة وفي كل مرحلة من هذه المراحل كانت لها اتجاهات مختلفة. لقد قدم نصر أبو زيد بحثا مميزا عن (الهرمنيوطيقا ومعضلة التفسير) وهو موجود ضمن كتابه (إشكاليات القراءة وآليات التأويل) استعرض فيه نشأة الهرمنيوطيقا التاريخية في الفكر الغربي وتطورها لا سيما بعد أن تحولت على يد شلير ماخر من هرمنيوطيقا تقليدية لتصبح علما أو فنا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. لقد كان بحث أبو زيد بحثا وصفيا تحليليا لم يصرح فيه بتبنيه لفكرة ما أو اتجاه محدد إذا استثنيا تصريحه الأخير بتبني جدلية جادامر ولكن بشروط معينة.

ما سنقوم به هنا هو أن ندخل ضمن الأسطر التي كتبها أبو زيد في بحثه عن الهرمنيوطيقا لنبحث عنه هو في طياتها، وما دور هذه الفلسفات المتداخلة والمختلفة في أحيان كثيرة في تشكيل فكره الهرمنيوطيقي. وقبل أن نخوض في بحث أبو زيد وموقعه مما طرحه يهمنا أن نعرف أن الهرمنيوطيقا في الفكر الغربي بعد شلير مايخر قد تأثرت بمذهبين فلسفيين رئيسين؛ أحدهما البنيوية والآخر التفكيكية.

يقرر نصر أبو زيد في بحثه أن علاقة المفسر بالنص كانت مهملة لفترة طويلة في تاريخ النقد الأدبي بل كانت مغيبة لصالح إظهار دور الواقع الخارجي على حساب صاحب الإبداع أو الفنان، وذلك فيما عرف بالعصر الكلاسيكي، وغيبت هذه العلاقة حينا آخر في الاتجاه الرومانسي في مقابل ظهور دور المبدع على حساب الواقع، حتى أصبح دور المفسر هو فهم الفنان نفسه؛ فهم معيشته، وسيرته الذاتية؛ ليفهم من خلال

(1) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٩٥.

ذلك ماذا يقول العمل. وإن كانت الرومانسية تقدمت خطوة حين منحت الناقد حريته في تفسير النص وفقا للمعايير التي يضعها لفهم العمل وتفسيره.

وهذا التقرير يعتبر مدخلا هاما لفهم الركيزة الأساسية التي تقلق نصر أبو زيد والتي وجد حلها في فلسفة الهرمنيوطيقا ألا وهي علاقة المفسر بالنص أو دور المتلقي في النص، أو علاقة القارئ بالنص، كل هذه المسميات تدل على أحد أعمدة المثلث الذي شيدت الهرمنيوطيقا فلسفتها من خلالها، وهي المؤلف، والنص، والقارئ.

ففي مرحلة الجزر الرومانسي- وعلى يد ت. س. إليوت[1] اتجهت الدراسة الأدبية لجعل (النص) هو محور الاهتمام وأنكرت العلاقة القائمة بين النص والمبدع أو بين النص والواقع، لذلك ليس على الناقد أن يبحث في تأريخ المؤلف ولا سيرته الذاتية ولا يهمه الواقع أو الزمن الذي أنتج فيه النص، فقط يجب عليه البحث في إطار العمل اللغوي فحسب بموضوعية محايدة عن طريق التحليل والمقارنة مبتعدا عن مشاعره الشخصية وخلفياته الأيديولوجية، وهذا هو ما أسست عليه البنيوية فلسفتها في التعامل مع النص لاحقا، وإن كانت ألغت فاعلية الفنان والناقد لحساب (النظام) الذي يقوم على أساسه العمل الأدبي.[2] لقد مر المفسر -الذي يسعى أبو زيد لجعله في محل الصدارة بمراحل متعددة حتى وصل لأن يكون هو صاحب الامتياز في العمل

---

(١) توماس ستيرنز إليوت، شاعر ومسرحي وناقد أدبي حائزٌ على جائزة نوبل في الأدب في ١٩٤٨. وُلد في ٢٦ سبتمبر ١٨٨٨ وتوفي ٤ يناير ١٩٦٥. كتب قصائد: أغنية حب جي. ألفرد بروفروك، الأرض اليباب، الرجال الجوف، أربعاء الرماد، والرباعيات الأربع. من مسرحياته: جريمة في الكاتدرائية وحفلة كوكتيل. كما أنه كاتب مقالة "التقليد والموهبة الفردية". وُلد إليوت في الولايات المتحدة الأمريكية وانتقل إلى المملكة المتحدة في ١٩١٤، راجع: الموسوعة العربية الميسرة دار الجيل للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م ١/ ٢١٤

(٢) انظر: الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ديفيد كوزنز هوى ترجمة خالدة أحمد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، عدد ٩٠٨ ط١ ٢٠٠٥م ص٢٧ - ٢٩ وانظر: نصر أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل ص١٧-٢٠.

الأدبي ومدار الفهم والإنتاج، بدءا بشلير ماخر مرورا بديلثي ووصولا لهيدجر وجادامر، أما شلير ماخر فيرى أبو زيد أنه نقل الهرمنيوطيقا لأن تكون فنا مستقلا بذاته، حيث أن تأويليته جعلت النص بمثابة وسيط روحي بين المبدع والقارئ فالنص يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، في حين يشير في الجانب النفسي- إلى الوعي المبدع وفكره. كما أنه وضع قواعد يمكن من خلالها فهم النص بانيا هذا الفهم على تصوره لجانبي النص اللغوي والنفسي، فيرى أن المفسر يحتاج للنفاذ إلى معنى النص إلى موهبتين، الأولى المعرفة اللغوية، والثانية القدرة على النفاذ إلى الطبيعة البشرية. إذ أن القدرة اللغوية وحدها غير كافية لمعرفة وفهم النص لاتساع إطار اللغة ولا محدوديته، كما أن الموهبة في النفاذ إلى الطبيعة البشرية لا تكفي لأنها غير كاملة، لذلك كان لزاما الجمع بين الجانبين في عملية فهم النص. [١]

وفيما يتعلق بطبيعة العلاقة بين فكر ونفسية المؤلف وبين الإطار اللغوي الذي يقوم بدور الوسيط الذي يتم التعبير من خلاله "يرى شلير ماخر أن اللغة تحدد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره، وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، ولكن المؤلف من جانب آخر يعدل بعض معطياته التعبيرية، ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة"[٢].

فعلا لقد حاول شلير ماخر أن يضع قواعده للوصل إلى معنى النص لذا فصل بين الجانب اللغوي، والجانب الفكري بقوله: "هناك في كل فهم لحظتان: فهم للحديث بوصفه شيئا مستمدا من اللغة، وفهمه بوصفه واقعة في تفكير المتحدث"[٣].

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠، ٢١.

(٢) المرجع السابق، ص٢١ وانظر: نفس المرجع ص٢٠.

(٣) فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، دار النهضة العربية، بيروت الطبعة الأولى، ص١٠٤.

إن شلير ماخر في نظريته قد ركز على المؤلف ودوره الفاعل في النص وذلك من خلال معايشة ظروف المؤلف التي خرج منها النص. ولكنه لم يمنح المفسر الذي هو محط اهتمام أبو زيد حقه المفترض. "لقد كان شلير ماخر رغم ذلك كله، ممهدا لمن جاءوا بعده خاصة ديلثي وجادامر، إذ بدأ ديلثي مما انتهى إليه شلير ماخر من البحث عن تفسير وفهم (صحيحين) في مجال العلوم الإنسانية، بينما بدأ جادامر من معضلة سوء الفهم المبدئي التي حاول شلير ماخر في تأويليته تجنبها"[1].

إذن هرمنيوطيقية شلير ماخر لم تفلح في منح المفسر الدور الأساسي في لعبة الفهم، أو لنقل أن شلير ماخر لم يرد هذا أصلا لأن فلسفته تقوم على البحث عن قصد المؤلف كما سبق. ومن الطبيعي أن يبحث نصر أبو زيد عن شخصية أخرى ربما يجد من خلالها إمكانية إيجاد قدم للمفسر في عملية الفهم. فينتقل إلى ديلثي الذي حمل على عاتقه مهمة الرد على الوضعيين الذين وحدوا بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية والإنسانية، زعما أنهم يسعون للوصول إلى قوانين كلية يقينية تحل من مشكلة تأخر العلوم الاجتماعية، حيث رأوا أن الحل هو في تطبيق نفس المنهج التجريبي على العلوم التاريخية والإنسانية.

حاول ديلثي أن يقيم منهجا فلسفيا مختلفا يتم من خلاله التعامل مع العلوم الاجتماعية، لأن فشل المدرسة التاريخية في نظره لكونها بدون أساس فلسفي تقوم عليه، فليس لها نظرية في المعرفة، ولا في علم النفس، كما أن تقييمها للظاهرة لا ينتهي إلى حقائق يقينية، ولم يقم هذا التقييم على تحليل حقائق الوعي، من هنا فشلت المدرسة التاريخية ولم يكن لها امتداد ولا تطور لمناهجها[2].

لقد بدأ ديلثي بوضع أساس معرفي وأساس سيكولوجي، فالأساس المعرفي عند ديلثي هو التجربة المعاشة أي هي عملية الإدراك الحسي، أما الأساس

(١) إشكاليات القراءة والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٤.

السيكولوجي فهو أن التجربة الذاتية هي أساس المعرفة وهي شرط كل معرفة[١].

والهدف من وضع الأساس المعرفي -التجربة- لأن "التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات، إذ هذا الموضوعي – في العلوم الإنسانية خاصة التاريخ – إنساني يحمل تشابهات من ملامح التجربة الأصلية عند الذات المدركة، وهذا ما يشير إليه ديلثي بإعادة اكتشاف (الأنا) في (الأنت) أو إسقاط projection الذات في شخص أو عمل"[٢].

وفي البنية اللغوية يتواصل الأفراد، متفقين على أرضية مشتركة لا تخلو من التطابق "وهذا لا يمنع من أن يحتفظ الأفراد في الوقت ذاته ومع التواصل بالمسافة، وأن يؤكدوا مقابل بعضهم البعض هوية الأنا التي يعبر عنها ما هو مشترك وما يقوم على الصلاحية المشتركة للرموز اللغوية يمكن من وجود الاثنين في واحد، التطابق المتبادل والتمسك باللاهوية للواحد مع الآخر، في العلاقة الحوارية تتحقق علاقة ديالكتيكية[٣] للعام والخاص دون أن يتم نسيان هوية الأنا"[٤].

وهذا التحليل الموضوعي لا يقصد به ضرورة التعبير عن ذات المبدع، ولكنه يعبر عن تجربة الحياة التي يستفيد منها ويتبناها وهو في حقيقته -أي المبدع- قد تجاوز

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص ٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص٢٥.

(٣) ديالتكيك (الجدلية) الديالكتيك هو المنهج الذي يقوم على قضية تحتوي نقيضها وتظل هذه القضية ونقيضها في صراع مستمر ليتألف منها نقيض ثالث، وهذا الثالث يظهر له نقيض رابع ويستمر بينهما الصراع ليتألف منهما نقيض آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، راجع المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة د/ سعد الدين السيد صالح ص١٧٣، المعجم الفلسفي د/ مصطفى حسيبة ص١٥٤، والمعجم الفلسفي لمراد وهبة ص٢٣٧.

(٤) المعرفة والمصلحة، يورجن هابرماس ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحديري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط١ ٢٠٠٢ ص١٥٢.

ذاتيته فلا يعبر عن نفسه وتعلق باللغة التي هي أداة موضوعية حالة التعبير الأدبي، فالتعبير عن تجربة الحياة يجد بها أرقى حالاته في التعبير الأدبي بل هو أعظم قدرة من جميع التعبيرات الفنية لقدرته على الإفصاح عن التجربة الداخلية للإنسان، بعكس بقية الفنون. إن تجربة الحياة بناء على تأسيس ديلثي شيء مشترك بين المتلقي والنص الأدبي، وهي وإن كانت ذاتية عند المتلقين إلا أنها موضوعية في العمل الأدبي. بسبب الوسيط المشترك بينهما ألا وهي اللغة، والسؤال الذي يطرحه ديلثي هنا: كيف تتم عملية فهم الحياة من خلال عمل أدبي؟[(١)]

"إنها تتم من خلال معايشة التجربة التي يعبر عنها النص، وفي هذه المعايشة يثير فينا النص الأدبي - عن طريق العرض التخيلي الحي للتجربة - أحاسيس وأفكارا ومواقف واتجاهات متضمنة في تجربتنا الذاتية، وفي هذه الإثارة يكمن الجانب الأعظم من الكنز الذي نحصل عليه من الشاعر. إنها تفسح المجال للكشف عن مدى تحدد تجربتنا الذاتية وعدم اتساعها وهي - من ثم - تفتح المجال واسعا لإدراك حاجتنا للانفتاح على عالم النص"[(٢)].

إن نصر أبو زيد وهو يعرض فكرة ديلثي يحاول التركيز على (التجربة) لتكون هي الوسيط بين القارئ والنص من خلال اللغة، مع أن التجربة هنا ليست موضوعية ولكنها تتعلق بكل شخص فيما يعيشه هو، وبالتالي فإن تجربة ديلثي هي أيضا لا تقدم شيئا للمفسر أو القارئ حتى ولو تقمص وعايش التجربة التي يعبر عنها النص، لأنها ستبقى تجربة ذاتية وليست موضوعية.

هذا فيما يتعلق بجانب التجربة المعاشة عند ديلثي أما ما يتعلق بالمفهوم التاريخي؛ فيقرر أبو زيد أن ديلثي يرى أن الإنسان كائن تاريخي أي أنه يفهم نفسه من خلال التجارب الموضوعية للحياة، فالتاريخ ليس قابعا هناك في الماضي ولكنه معطى

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧.

متغير يتغير بتغير فهمنا له في كل عصر وذلك من خلال ما يتبقى لنا من تعبيرات عنه وكلما تشابهت الجوانب الموضوعية بين الحاضر والماضي كلما كان فهمنا للماضي أفضل.[١] يقول نصر أبو زيد: "إن فهمنا للنصوص الأدبية - سواء تلك التي تنتمي للماضي أم تلك التي تنتمي للحاضر - عن طريق معايشة تجربة الحياة فيها يؤدي بنا إلى فهم أفضل للماضي والحاضر معا، وهذا بدوره يعدل من فهمنا الآني لأنفسنا، وهكذا يفهم الإنسان نفسه من خلال التاريخ باعتباره عملية مستمرة من الفهم والتأويل".[٢]

وبناء على فهم ديلثي للتجربة الحية أو لمعنى التاريخ تحديدا فإنه يدور داخل الدائرة التأويلية ولا يعترف بالمعنى الثابت سواء في النصوص الأدبية أو في الحدث التاريخي لأن المعنى عنده يقوم على مجموعة متغيرة من العلاقات بقدر تغير تجربتنا في الحياة وتأثرها بالآفاق والاحتمالات الجديدة التي يفتحها لنا العمل من فهمنا للعمل نفسه، إن العلاقة بين المفسر والمادة التي يقع عليها التفسير متغيرة أيضا في الزمان والمكان فالمعنى في الأدب والتاريخ ليس معنى موضوعيا ولا ذاتيا ولكنه معنى في حالة من التغير الدائم[٣]. "ومادام ديلثي قد وحد بين النص وتجربة الحياة فمن المنطقي أن يؤمن بتغير المعنى مع تغير أفق تجربة المفسر باعتباره نقطة البداية للفهم، سواء في الأدب أو التاريخ"[٤].

إن نصر أبو زيد سيتوقف أمام هذا المتغير وهو (تغير المعنى مع تغير أفق التجربة) وسيعتبر هذا الاقتناص أفضل ما يمكن أن يخرج به من فكرة ديلثي، حيث أن ديلثي وضع (تجربة الحياة) الأفق الراهن للمفسر في دائرة الضوء، ولكنه بالمقابل أقصى ذاتية المبدع.

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٢٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٩.

(٤) المرجع السابق، ص٢٩.

لقد لفت ديلثي للدور الإيجابي الذي يقدمه المفسر في فهم النص، باعتبار أن عملية تفسير العمل الأدبي عملية تفاعل خلاق بين النص وأفق المفسر. (١)

إن تجربة ديلثي لا تقدم جديدا في علاقة المفسر بالنص فبتوحيده بين العمل الأدبي وتجربة الحياة أغفل خصوصية العمل الأدبي، كما أن إهداره لذاتية المبدع لحساب التجربة تجعل تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر هي نفس الشيء لأن التجربتين في نهاية الأمر تجربة الحياة، وناقلتان لنفس التجربة فحسب. وفي المقابل تقدمان خطوة لافتة فيما يتعلق بتغير المعنى ومقاربتة التاريخية.

ومن جهة أخرى فإن ديلثي "قد جدد مشروع الهرمنيوطيقا العامة وخطى بها خطوات كبيرة إلى الأمام لقد وضعها في أفق " التاريخية" الذي أحرزت فيه تطورا هاما فيما بعد، لقد أرسى الأسس لتفكير هيدجر في زمانية الفهم الذاتي. ومن الممكن أن نعد دلثاي بحق أبا "الإشكالية" التأويلية المعاصرة"(٢).

إذا كان شلير ماخر قد اهتم في هرمنيوطيقيته بالمؤلف وقصده فإن المرحلة التالية والتي يمثلها مارتن هيدجر ستتقدم خطوة للأمام في علاقة القارئ بالنص. لقد كان هيدجر محظوظا بوجود أستاذه إدموند هوسرل الذي اختصر عليه البحث عن منهج يكشف له الحياة من خلال الحياة نفسها فوجد عند أستاذه مذهب الظاهرية (الفينومينولوجيا) وهي على حد تعبير مطاع صفدي "منهج أكثر منه مذهبا، وهدف كل منهج ألا يقدم لنا حقائق جاهزة، ولكنه يضعنا على درب الحقيقة وهذا الدرب في رأي الفيومينولوجيا هو إعادة الصلة البريئة من أية معرفة مصطنعة بين الوعي والعالم"(٣).

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٠.

(٢) فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر) عادل مصطفى ص١٠٨.

(٣) استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت/ لبنان ط١ ١٩٨٦، ص٦٧.

هذا المنهج يمكن من خلاله تفسير عملية الوجود في الوجود الإنساني بطريقة تكشف عن الوجود نفسه. وهيدجر يعتبر الفينومينولوجيا عند هوسرل هي ذاتها الهرمينوطيقا ويرى "أن المنهج الظاهري يقوم على أساس ترك الأشياء لتتجلى أو تظهر كما هي دون فرض مقولاتنا عليها، لسنا نحن الذين نشير للأشياء أو ندركها، بل الأشياء نفسها تكشف لنا نفسها، إن الأصل الحقيقي للفهم الصحيح هو أن نستسلم لقوة الشيء ليكشف لنا عن نفسه". [1]

ولا شك أن هذا الكشف يتم من خلال اللغة (الكلام) وهيدجر ينظر إلى اللغة بأنها تعبر عن المعنوية القائمة بين الأشياء فاللغة تتكلم من خلال الإنسان وليس الإنسان هو الذي يستعملها "وبما أن اللغة هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال عمليات مستمرة من الفهم والتفسير، ليس معنى ذلك أن الإنسان يفهم اللغة، بل بالأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة، اللغة ليست وسيطا بين العالم والإنسان، ولكنها ظهور العالم وانكشافه بعد أن كان مستترا، إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم"[2].

فالعمل الأدبي بناء على هذا يكون تجربة وجودية ولا يكون تعبيرا عن حقيقة داخلية تنقل لنا مشاعر المؤلف أو تجربته، والنص بالتالي مثله مثل اللغة والعالم لا يمكن النظر إليه باعتباره ذاتيا أو موضوعيا بل هو مشاركة، أي تجربة وجودية متعالية عن الذاتية والموضوعية.

يقول أبو زيد: "وفي فهم النص وتفسيره لا نبدأ من فراغ بل نبدأ -كما في فهم الوجود- من معرفة أولية عن النص ونوعه". [3]فلا يمكن أن يكون هناك نص خال من تصور عنه أيا كان؛ لأن النص في جميع حالاته لا يمكن أن يكون خارج حدود

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٢.

(٢) المرجع السابق ص٣٢.

(٣) المرجع السابق ، ص٣٣.

الزمان والمكان، فنلتقي بالنص وقد أحطناه بمجموعة من الأسئلة تمثل الأساس الوجودي لفهم النص ومن ثم تفسيره. [1]

من هنا نفهم كيف عد علي حرب هيدجر "أول من استخدم التأويل على صعيد انطولوجي واعتبره المنهج الصالح لشرح معنى الكائن... ولئن صح ذلك بالنسبة إلى الوجود، فإنه يصح أيضا بالنسبة إلى النص الفلسفي الذي هو مبحث في الوجود". [2]وهذا يبرر رفض هيدجر لفكرتين إحداهما في الفلسفة الغربية، والثانية عند أستاذه هوسرل، أما الأولى: فقد رفض في نظرية الوجود الغربية إعطاءها الوجود دورا ثانويا وفي المقابل اعتبارها الإنسان محور الوجود.

وأما الثانية: رفضه لفكرة الوعي الذاتي عند أستاذه هوسرل واعتبرها هي نفسها ذاتية كانت. فرفض هيدجر هاتين الفكرتين لكونه يرى أن وعي الإنسان لوجوده هو الطريق لفهم طبيعة الوجود، وهذا الفهم متغير ليس ثابتا، ولكنه فهم يتشكل من خلال تعدد التجارب التي يواجهها الإنسان في حياته. كما إن هذا الفهم يتكون تدرجيا في التاريخ، فهو فهم تاريخي ينمو في مواجهة الظواهر، فالفهم لا يقوم على أساس المقولات الإنسانية ولكنه فهم ينبع من تجلي الشيء الذي نواجهه أي من الحقائق التي ندركها، في ظل عملية مستمرة يحققها الوجود الإنساني من خلال فهم الظواهر والوجود في نفس الوقت، فالفهم إذن شكل من أشكال الوجود في العالم وهو يسبق كل فعل وجودي في هذا العالم. [3]

وهيدجر يرى في العالم "الوسط الحيوي للوجود الإنساني التاريخي... ورأى في تاريخيته وزمانيته مفاتيح لفهم طبيعة الوجود، فالوجود كما يكشف عن نفسه في الخبرة المعاشة يندّ عن التصور العقلي وعن المقولات اللا زمانية للتفكير الذهني المتمركز على

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٣.

(٢) نقد النص، علي حرب، ص١٠١.

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣١، ٣٢.

الأفكار وحدها، إن الوجود هو السجين المحجوب والمنسي للمقولات السكونية الغربية، والذي كان هيدجر يأمل في إطلاق سراحه". [1]

في ظل هذا الفهم الوجودي للمعرفة نجد هيدجر يعتبر الفهم والوجود شيئا واحدا، وليس للغة أي طابع إنساني بل هي عبارة عن طاقة وجودية تنتظم وجود العالم والإنسان معا.

ومن هنا كان لابد من استقلال العمل الفني أو الأدبي عن مبدعه "ويصبح فهم العمل الفني والأدبي بالتالي مهمة وجودية تثري الوجود الإنساني في العالم وفهم الإنسان لهذا الوجود، إن النص الأدبي والعمل الفني عامة لا يفصح عن رؤية المبدع لواقع محدد في لحظة تاريخية محددة تتجاوز -في الفن العظيم- إطار الخاص للعام، ولكنه يفصح عن الوجود بمعناه الفلسفي، وهكذا يتوحد الفن بالفلسفة في مهمتهما الوجودية"[2] ويصبح النص بعد ذلك معبرا عن حقيقة وجودية يعيشها المتلقي.

يتفق جادامر وهيدجر على: "أن الفهم فعل تاريخي، أي أن النص لا يفهم إلا في سياق متطلبات العصر؛ ولهذا فالفهم يرتبط دائما بالزمن الحاضر، ولا وجود له خارج التاريخ، وأن المفسر له فهم يختص بعصره يجب أن لا ينفك عنه- بل لا يستطيع ذلك- ليقوم بتفسير النص طبق فهم العصر السابق، ولذلك فالفهم في هرمنوطيقا جادامر يطلق عليه: "الزمنية التاريخية الجذرية""[3].

ويقول جادامر: "ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقته مع الشيء نفسه الذي يظهر عبر التراث"[4] إنهما ينطلقان من نفس الإطار

---

(١) مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفى، ص١٤٩.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٧.

(٣) في حدود فتح النص للتأويل وشروطه، عبد العالي العبدوني مجلة: "المنطلق الجديد"، عدد٩، ٢٠٠٦. ص٤١، وانظر إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٢.

(٤) مدخل إلى أسس التأويل، غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة: "فكر ونقد"، العدد١٦ ١٩٩٩. ص٩٦.

الفلسفي المتعلق بالوجود فمعضلة الفهم عند جادامر مشكلة وجودية، لذلك يبدأ كما بدأ هيدجر بسؤال فلسفي هو: ما علاقة الفهم بتجربتنا الكلية التي تتجاوز إطار المنهج بمعناه العلمي؟

وهنا يختلف جادامر عن ديلثي الذي كان يبحث عن منهج للإنسانيات، لأنه يبحث عن محاولة لفهم العلوم الإنسانية على حقيقتها بغض النظر عن المنهج لأن المنهج لن يجيب إلا على الأسئلة التي يطرحها فقط. فمناهج العلوم الطبيعية لا يمكن أن تكون نافعة في مجال علوم الفكر؛ لأن مثل هذه العلوم لا يمكن أن يتم فهمها إلا من طريق الفهم والتأويل عبر التجربة الإنسانية في هذا العالم.

"فحين تلتقي العلوم الإنسانية ببعض النماذج من التجارب الكائنة خارج العلم، بتجربة الفلسفة، وبتجربة الفن، وتجربة التاريخ نفسه، وهي كلها نماذج من التجارب تعرب عن حقيقة لا يمكنها أن تخضع للتفحص بالأدوات المنهجية (الميتودولوجية) التي يملكها العلم"[1]، لهذا اهتم جادامر مثلا بتحليل معنى الحقيقة في الفن والتاريخ والفلسفة. إن جادامر في بحثه عن الحقيقة في الفن لا يقف عند الجانب الجمالي الذي يهتم به فلاسفة الإستطيقا، ولكنه يركز على الوعي الذاتي الذي هو أساس كل معرفة في الفلسفة الغربية ولهذا يرى أن الوعي الجمالي له مكانة ثانوية في الفن أما الجانب الأهم فهو الحقيقة التي تنبع من العمل الفني نفسه، لأن كل عمل فني جمالي يفهم في داخله حقيقة هي الأساس في وجوده وهي المعنى الذي يدعيه الفن، فالفن له عالم آخر غير إطار المتعة بشتى أشكالها.[2]

فالفن عند جادامر مثله مثل الفلسفة والتاريخ من هذه الناحية ولكن حقيقة الفن لها خصوصية تميزها عن حقيقة التاريخ والفلسفة، تتجلى هذه الخصوصية في

---

(١) انظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع تأويلي، عبد الغني بارة منشورات الاختلاف الجزائر ط١ ٢٠٠٨م ص٢٨٣.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٨.

الشكل الذي يصنعه الفنان ليملأه بتجربته الوجودية بحيث تتحول هذه التجربة الوجودية إلى شكل ثابت تمكن الأجيال القادمة من التعامل مع هذا الشكل، ومن هنا يمكننا القول أن عملية التشكيل والتثبيت هذه تتغير وتتحول فما كان موجودا لم يعد موجودا الآن، ولم يبق إلا ما تم تثبيته من خلال الشكل الفني الثابت (الوسيط).

يريد جادامر أن يقول أنا لا أهتم بالألوان ولا الحجارة ولا الأنغام ولكني أهتم بالحقيقة الوجودية التي شكلها الفنان في هذا العمل الفني، ذلك أن الحقيقة تتجلى في الفن من خلال وسيط مستقل في ذاته هذا (الوسيط) يمثل الشكل الذي يتم تثبيته من خلال التجربة ليصبح مفتوحا للأجيال القادمة، هذه الحقيقة متغيرة تنصهر في الشكل وتصبح معطى جديدا ثابتا وقابلا للمشاركة الوجودية بين المتلقي والعمل. [(١)]

لكن الفقهاء من جانب آخر كما يقول أبو زيد "يزعمون امتلاكهم للحقيقة، ويتصورون أنفسهم حراسها والمدافعين عنها، إنهم لا يدركون ما يدركه أهل الله من سريان التجليات الإلهية في كل شيء، ولا يدركون شيئا من تبدلها وتغيرها في كل آن"[(٢)].

وحتى نفهم موقف جادامر من الحقيقة في الفن نقف على المثال الذي يطرحه حين يحلل ظاهرة اللعب وما تفعله القوانين الداخلية في صياغة الموقف منها وأين يكون موقف العمل الفني من هذه العملية. يحلل جادامر ظاهرة اللعب ويستشهد بها للتأكيد على دور العمل الفني كوسيط ثابت، فاللعبة أيا كانت ليست مجرد نشاط للتسلية والمتعة فقط ولكنها تتضمن نوعا من الجدية إن تم تجاهله فسدت اللعبة ولا تسمى لعبة، ودور اللاعب واختياره إنما يكون في اختياره نوع اللعبة التي سيلعبها، ولكنه حين يبدأ ممارسة اللعبة مع الطرف الآخر فهو محكوم بقوانين اللعبة التي لا يمكنه تجاهلها، فلكل لعبة ديناميكيتها ووعيها المنفصلين تماما عن ذاتية اللاعبين، إن

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٣٨، ٣٩.

(٢) هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد، ص٢٥٤.

قوانين اللعبة هي من سيتحكم في اللاعبين، ومشاركتهم تمثلهم في الوجود وما هو ماثل أمام المتفرجين ليس ذاتية اللاعب ولكنها اللعبة بقوانينها التي تتجاوز ذاتية اللاعبين والمتفرجين ويصبح روح اللعبة هو المسيطر، وتصبح حرية اللاعب محكومة بما تمنحه قوانين اللعبة من اختيار حتى المتفرجين يمكنهم المشاركة بشرط أن يكون عندهم وعي سابق قبل فعل المشاهدة[1].

إذن؛ دور المبدع في العمل الفني كدور اللاعب؛ يبدأ بعمل تجربته الوجودية مستقلة عن ذاتيته لتتحول إلى (وسيط) تحكمه قوانين داخلية هذا الوسيط هو (الشكل الفني أو اللعبة) وهو الذي يمكّننا من الفهم. ولكن هذا التلقي لا يبدأ من فراغ بل يبدأ من تجربة (العمل الفني أو اللعبة) الذي بدوره يبدأ من اللاعب أو المبدع وينتهي بالمتلقي أو المتفرج، وهو ثابت يجعل تلقيه عملية ممكنة ومتكررة في نفس الوقت من جيل إلى جيل. [2]

يحاول جادامر وهو يعقد هذه المماثلة بين العمل الفني واللعبة، أن يتجاوز الرؤية الفلسفية القائلة بتعالي الذات عن الموضوع، يتجلى ذلك في تحويله اللعبة إلى عالم مستقل عن ذاتية اللاعبين ليقوض النظرة الجمالية في العمل، وفي المقابل تثبيت رؤيته الهرمينوطيقية القائمة على جدل المساءلة وأنطولوجية الفهم[3].

يقول أبو زيد: "وبالتالي فالحقيقة التي يتضمنها العمل الفني - كمثيلتها في الفلسفة والتاريخ - حقيقة ليست ثابتة، ولكنها تتغير من جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر طبقا لتغير أفق التلقي وتجارب المتلقين، ولكن الوسيط أو الشكل الفني الثابت هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة". [4] "وهكذا استطاع غادامر أن يسلط الضوء على

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٠، ٤١.

(٣) انظر: الهرمنيوطيقا والفلسفة، عبد الغني بارة، ص٢٩٠.

(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤١.

خاصية جوهرية في الممارسة التأويلية، تتمثل في كون هذه الأخيرة تطبيقا للنص على (أو ضمن) الوضع الراهن للشارح أو المفسر، وسوف يكون هذا التطبيق بالضرورة نتيجة للتفاعل بين أفق النص والأفق الراهن للمفسر وسوف يؤثر بالضرورة على ذات المفسر في مفاهيمه وفي واقعه اليومي"(١)

ولهذا سنجد أبو زيد في جانب التطبيق على النص القرآني يقول "إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص. من هنا قد يعتمد مفسر على بعض معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات، إن العلاقات أو المناسبات بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجها آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ وبين معطيات النص"(٢)

إن هذه الرؤية الجدلية هي التي طبقها نصر أبو زيد في تعامله مع النص القرآني خصوصا إذا استرجعنا كلام جادامر بأنه "ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقته مع الشيء نفسه الذي يظهر عبر التراث"(٣)

يقول أبو زيد: "التأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، ولا يعني التأويل هنا إخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون

---

(١) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم-ناشرون، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م ص٢٢.

(٢) نصر ابو زيد، مفهوم النص، ص١٦٠، ١٦١.

(٣) "مدخل إلى أسس التأويل" لهانس جورج غادامير، ص٩٦، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة: "فكر ونقد"، ع١٦ س الثانية، س١٩٩٩.

مضمون معاصر"[(١)] ويؤكد نصر حامد هذه الزمنية التاريخية الجذرية عند جادامر بقوله: "من الطبيعي بل من الضروري أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة والأكثر إنسانية وتقدما... والإصرار على ردها إلى دلالاتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهداراً للنص والواقع معا"[(٢)]

ويعرض أبو زيد رفض جادامر للمنهج وتأسيسه للفهم ورفضه للوعي التاريخي المنهج الذي يقوم على أساس التباعد عن النزعات والأهواء الشخصية التي تؤثر على أحكامنا فيما يتعلق بالتاريخ وتضعف موضوعيتنا في الحكم على الأحداث التي حصلت في الماضي، ويرى أن الأهواء والنزعات الذاتية هي التي تؤسس لموقفنا الوجودي الراهن الذي نفهم من خلاله الماضي والحاضر، وحين نعزلها عن أفق المؤرخ فإننا لا نصنع سوى ممارستها في الخفاء في حين نعلن أننا نحيدها، وهذا ما وقع فيه أصحاب هذا الاتجاه المنهجي الذين لم يستطيعوا التخلص من الاتجاهات السياسية التي كانت تحكم أفق عصورهم التي دونوا فيها التأريخ [(٣)]"إن الوجود الإنساني تاريخي ومعاصر في نفس الوقت، ولا يستطيع الإنسان تجاوز أفقه الراهن في فهم الظاهرة التاريخية"[(٤)]

إن الإنسان عند جادامر لا ينفك عن المحيط الذي يعيش فيه والذي تكون من خلال التقاليد التي انتقلت إلينا عبر الزمن والتي تشكل وعينا الراهن، من هنا كان لابد من البدء من الأفق الراهن لفهم الماضي في عملية جدلية يحركها الحوار وطرح

---

(١) الخطاب الديني رؤية نقدية"،، نصر أبو زيد، سلسلة دراسات إسلامية، دار المنتخب العربي بيروت، ط١، س ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م. ص١١٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧٠.

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤١.

(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٢.

الأسئلة فالتاريخ مثله مثل الشكل في العمل الفني وسيط يمكن المشاركة في فهمه.[1] وبناء على هذا تصبح مهمة التأويل كما يقول حسن حنفي: "تحقيق هذا التواصل بين الماضي والحاضر، وإعادة قراءة القديم في مرآة الجديد، وترائي الجديد في مرآة القديم، فالظاهريات حركة مزدوجة تقدمية، تراجعية، في آن واحد، من البداية إلى النهاية، ومن النهاية إلى البداية... مهمة التأويل هنا تجاوز مسافة الزمن والتطور والتاريخ، والعيش في البنية من الزمان إلى الخلود، ومن التاريخ إلى الميتافيزيقا"[2].

والإنسان من خلال هذا الوعي الراهن ومن خلال فهم التاريخ يحقق وجوده وهو في نفس الوقت يعيش في إطار اللغة.

ويرى جادامر أن فهمنا لنص أدبي "لا تعني فهم تجربة المؤلف، بل تعني فهم تجربة الوجود التي تفصح عن نفسها من خلال النص. النص الأدبي -والشكل الفني- وسيط ثابت بين المبدع والمتلقي، وعملية الفهم متغيرة طبقا لتغير الآفاق والتجارب، ولكن ثبات النص -كشكل- هو العامل الأساسي لجعل عملية الفهم ممكنة". [3]

وتنبغي الإشارة أن هذا الثبات لا يتعلق بالمفهوم ولكنه متعلق بالشكل فقط أما المعنى فهو متغير في كل تجربة ومع كل قراءة.

وإذا كان هيدجر قد جعل النص الأدبي مستقلا عن مبدعه فإن جادامر هنا وعبر هرمينوطيقية هيدجر وجدلية هيجل التي من خلالها اعتبر الفن وسيطا بين المتلقي والمبدع قد أهدر دور المؤلف وأصبح هامشيا، كما أن الشكل الذي جعله بمثابة الوسيط لم يقم بغير دور الحامل للمضمون. وحتى اهتمام جادامر بقضية الحقيقة "لم

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٢.

(٢) حصار الزمن، حسن حنفي، ج ١ إشكالات، منشورات الاختلاف ط١ ٢٠٠٧م ص٧٦، ٧٧.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٢.

يمكنه من الكشف عن كيفية تجسد هذه الحقيقة الوجودية في الشكل"[1].

يقول نصر أبو زيد: "إن التاريخية عند هيدجر وجادامر تاريخية الوجود الإنساني تاريخية زمانية تعني تراكما لخبرة الوجود في الزمن، ولا تعني التاريخية المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة، إن التاريخية هنا تاريخية مثالية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند جادامر هي جدلية مثالية هيجلية". [2] وهذا ما دعاه إلى تعديل جدلية جادامر من جدلية مثالية إلى جدلية مادية. فهما أضافا للنظرية إضافة حقيقية كونهما أسسا لعملية الفهم على أساس وجودي جدلي، ولكن هذا التأسيس ميتافيزيقي متعالي مثالي، فهي تحتاج لتأسيس هذا الجدل على أساس مادي، لأن الوجود الإنساني مقيد بزمن وإطار اجتماعي يحددان شروط هذا الوجود وآفاقه، فالإنسان بما هو ذات متعالية ليس مؤسس الوجود الخارجي في عملية الإدراك.

"وليس هناك أي أولية مسبقة في عملية المعرفة، بل كل من الذاتي والموضوعي في حالة علاقة جدلية محكومة بالشروط الموضوعية المادية والتاريخية التي تتم فيها المعرفة"[3]. وبالتالي لا يسلم نصر أبو زيد مع هيدجر وجادامر باستقلالية العمل الفني عن مبدعه، ويسلم معهما بأن موقف المفسر بالمعنى التاريخي لا الوجودي عامل رئيسي في فهم العمل الفني[4].

وإن كان هذا النقد الذي يوجهه نصر أبو زيد للنظرية الهرمنيوطيقية عند هيدجر وجادامر هو أيضا محل نقد من أنصار فلسفة جادامر تحديدا؛ باعتباره أجاب عن هذه الثغرات التي يقف عندها نصر أبو زيد، مطالبا بالتفات هذا المشروع

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

(٣) المرجع السابق، ص٤٣.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٤٤.

الوجودي الهرمنيوطيقي إلى الإطار الاجتماعي، من أجل إحداث توازن بين الطموح والواقع.

حيث يرى عبد الغني بارة أن تاريخية هيدجر وجادامر ليست مثالية ولا متعالية كما يقول أبو زيد، لأنهما نقدا فلسفة التعالي التي جردت الإنسان من ذاتيته، فقد أبطل جادامر المنطلقات التي حاول شلير ماخر وديلثي تبنيها من أجل تأسيس قوانين تحكم علوم الفكر، ولو سلمنا جدلا بأن هذه الذات تتصف بالتعالي لاعتماد جادامر على الجدلية الهيجلية، فكيف يمكن تأسيس جدل حواري كإجراء منهجي تتواصل فيه الذات مع موضوعها وتحقق التفاعل الذي يبعد عنها صفة التعالي؟![1]

كما إن مطالبة نصر أبو زيد بتأسيس هرمنيوطيقا "مشروطة بلحظة تاريخية معينة هو عين ما يقوم عليه مبدأ نشاط التاريخ عند غادامير...، أما الإطار الاجتماعي الذي يعد بمثابة المؤسسة أو المنظومة التأويلية التي يؤول الأثر من منظورها؛ فإنه يرتبط في مشروع هرمنيوطيقا غادامير بمفهوم الحكم المسبق، بما هو ترسبات خبرات قرائية يتقدم بها المؤول في تجربته". [2]

والذي يظهر من خلال التأمل في جدلية جادامر أنه فعلا وقع فيما وصفه به أبو زيد من كونها جدلية مثالية، ذلك لأن الشخوص في وجودهم الأنطلوجي عنده ليسو سوى أمثلة أو صور كمالية من أجل ظهور التجربة، التي يعدها أساسا في العملية التأويلية، فجدلية جادامر لا تحقق الجانب الحقيقي التاريخي الذي يرتبط بالإنسان والذي يتبادل معه التأثر والتأثير.

إن الوجود الإنساني عند جادامر لا يعدو أن يكون وجودا ذهنيا ليس له علاقة بالواقع من قريب أو بعيد، ولعل موقف جادامر من الفن يؤكد ما نطرحه هنا. ومع

---

(١) انظر: الهرمينوطيقا والفلسفة عبد الغني بارة ص٣٠٨.

(٢) المرجع السابق ص٣٠٩.

هذا لا يستغني أبو زيد في مشروعه التأويلي من الاستمداد من أفكار هيدجر وجادامر بحجة أن الهرمنيوطيقا حين تركز على علاقة المفسر بالنص ليست خاصة بالفكر الغربي "بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء... إن صيغة الحوار الجدلي ليست صيغة تلفيقية تحاول أن تتوسط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأي معرفة، من ثم لأي وعي بصرف النظر عما نرفعه من شعارات أو نتبناه من مقولات أو مواقف"[1].

والسؤال الذي يفترض أن يطرح هنا هو ما موقف أبو زيد من الهرمنيوطيقا في مرحلتها الأخيرة كما هي عند بيتي، [2] وبول ريكور، وهيرش، حيث أصبحت محاولة لإرساء منهج كما فعل من قبل شلير ماخر من أجل إقامة علم لتفسير النصوص ومن ثم إقامة نظرية موضوعية في التفسير. [3] يقترب أبو زيد كما هي عادته من كل فكرة يفيد منها في مشروعه التأويلي فهو يختار ما يناسبه ويترك ما لا يوافق مشروعه.

فنجده يعرض فكرة بول ريكور الهرمنيوطيقية ويبين أنه يبدأ نظريته في الهرمنيوطيقا من (الرمز المعبر عن اللغة) فالتفسير عنده يعني تفسير الرموز في النصوص اللغوية، حيث أن الرمز يعتبر نافذة نطل منها على عالم من المعنى، كما أنه يشف عن معنى باطن وفقا لـ بولتمان، وهذا المعنى الأول الرمزي ليس زائفا ولكنه طريقنا للوصول إلى معنى آخر باطن، وبالتالي يقوم التفسير بداية بحل شفرة الرمز من أجل الوصول إلى المعنى المقصود. لذلك يرفض ريكور ما تقرره البنيوية من أن اللغة نظام مغلق من العلاقات لا يدل على شيء خارجه؛ فلم تعد اللغة عند البنيوية شكلا للحياة بل هي نظام مغلق مكتف بذاته في علاقاته الداخلية، لذلك ركزت البنيوية على

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٤.

(٢) جيمس بيتي، فيلسوف وشاعر أسكتلندي، ولد في عام ١٧٣٥م، وتوفي عام ١٨٠٣م، من كتبه محاولة في الحقيقة، راجع معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص٢١٩.

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٤.

اللغة باعتبارها تمثل النظام الثابت القابل للفهم، ولم تهتم بالكلام باعتباره حدثا لغويا، لهذا أسس ريكور نظريته في (المعنى) على أن الحدث اللغوي يتجلى في الجملة ولا يفنى بل يبقى ليقيم علاقة جدلية بين المعنى والحدث اللغوي الذي يشير في جانب منه إلى المتكلم وفي جانب آخر إلى الكلام. [1]

لقد انتهي ريكور إلى أن النص مستقل من حيث المعنى، وفي نفس الوقت انتهى إلى ربط النص بالكاتب، ويصبح دور المفسر هو الدخول في عالم النص لفك رمزيته ومعرفة مستوياته سواء البعد المجازي أو الحرفي، أو المعنى الظاهر أو الباطن، والمباشر وغير المباشر، وهو بهذا التركيز على استقلال المعنى في النص، وربطه بمؤلفه؛ يغفل علاقة المفسر بالنص، ويجعل دور المفسر الكشف عن المعنى من خلال التحليل اللغوي مركزا على المعنى ومهملا للبنية ربما كرد فعل للبنيوية. [2] لكن من المهم الإشارة إلى أن ريكور لا يقول بأن وراء المعنى حقيقة واحدة بل عدة مستويات، فهو يرى أن الوجود لا يخضع "للون مطلق من الحقيقة"[3] ويقول: " - غير أن الوحدة كما سنرى ليست إلا إغراء ماكرا- فإن مستويات الحقيقة متعددة"[4]

إن أهم ما يقف عنده نصر في نظرية ريكور أمران:

الأول الخطاب، والثاني الرمز.

يلتقي نصر أبو زيد مع ريكور بالنسبة للخطاب فيما يتعلق بتحليل النصوص اللغوية، بهدف الكشف عن مستويات المعنى الباطني مع أن ريكور يرفض الفهم البنيوي للغة على أساس أنها نظام مغلق من العلامات لا يدل على شيء خارجه.

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٤-٤٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٤.

(٣) النظرية التأويلية عند ريكور، حسن بن حسن، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م، دار تينمل مراكش، ص١٦.

(٤) المرجع السابق، ص١٥.

أما الرمز فإن أبو زيد حين تبنى فكرة انفتاح المعنى وتغيره قد استفاد من الرمز باعتباره علامة سيموطيقية لا يوجد بينها وبين المعنى أي دلالة أو ارتباط، ويمكن من خلال هذه الرموز الوصول لمعاني أخرى باطنة متوارية خلفها.

والسؤال الذي يجب أن يطرح هنا هو: هل استفاد أبو زيد من فكرة المغزى التي أسس لها إريك هيرش؟

إن فكرة هيرش في فهم المعنى تقوم على خاصيتين أساسيتين هما:

إمكانية التوالد، والثانية إمكانية التعيين: يقول: "إمكانية التوالد خاصية في معنى اللفظ تجعل عملية التفسير ممكنة... ولولاها لأصبحت عملية الفهم والتفسير مستحيلة،... أما إمكانية التعيين فهي صفة ضرورية لأي نوع من أنواع المعنى المشترك لأنه في حال عدمها تصبح عملية الاشتراك غير ممكنة، فالمعنى غير المعين ليست له حدود ولا هوية ثابتة، وعندها لا يمكن أن يتطابق مع المعنى الموجود في ذهن شخص آخر"[1].

ومن خلال هاتين الخاصيتين يتعامل هيرش مع تفسير المعنى ليصل إلى معنى ثابت ومحدد. ومع أن أبو زيد تمسك في فلسفته بثنائية (المعنى والمغزى)، أو المعنى ومعنى المعنى إلا أن الباحث لا يجد ارتباطا بين فكرته عن المغزى وفكرة هيرش، مع أن نصر أبو زيد يزعم ارتباط الفكرتين ببعضهما.

يقول أبو زيد: "نريد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التي وردت في النصوص، معتمدين على السياق الدلالي الداخلي للنصوص من جهة، وعلى السياق التاريخي/ الاجتماعي الخارجي من جهة أخرى. وبدلا من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما في العلة -التي هي مسألة اجتهادية أيضا- فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين (المعنى) و(المغزى) وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة

(١) الهرمنوطيقا وعلم التفسير، محمد بهرامي ص٤٣- ٤٤.

النصوص بشكل عام... "[1]

فهيرش يرى أن المعنى لا بد أن يكون ثابتا يمكن الوصول إليه من خلال تحليل النص. ولهذا يتعلق به مجال الفهم ونظرية التفسير، أما مجال النقد الأدبي فيتعلق بالمغزى لأنه متغير يقوم على أنواع من العلاقة بين النص والقارئ. [2]في حين أن نصر أفقد النص أي إمكانية للثبات كما مر معنا.

وهيرش يختلف مع أبو زيد أيضا في كونه يجعل القصد مؤثرا في عملية الفهم فالمعنى عنده "شيء ينوي الشخص نقله بواسطة سلسلة من العلامات اللغوية المعرفية، هو الشيء الذي يستطيع نقله إلى الآخرين، أو الاشتراك فيه معهم بواسطة هذه العلامات"[3] وبناء على هذا لا وجود للفوضى التي تنشأ عن طريق تغير المعنى كما هي عند نصر أبو زيد.

كما إن مهمة الهرمنيوطيقا التي يجب أن تحققها عند هيرش هي البحث في المعنى كما يعبر عنه النص لا كما يعنيه المؤلف وهذا المعنى يمكننا الوصول إليه من خلال فحص الاحتمالات العديدة التي يمكن أن يعنيها النص. [4]

أما أبو زيد فلا يرى إمكانية الوصول إلى المعنى كما مر معنا. [5] وهذا الفصل بين النص والمؤلف عند هيرش لا يجد الباحث ما يبرره فالذي يعنيه المؤلف هو حقيقة النص وليس غيرها.

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٣٠ يقول أبو زيد في الحاشية: اعتمدنا هنا على أطروحة هيرش.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٨.

(٣) الهرمنيوطيقا وعلم التفسير محمد بهرامي، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، يراجع موقع المجلة على الشبكة العنكبوتية: http://www.arrasoul.org/arabic/alhayatmagazine/sabek2.asp?code=142 ص٤٣.

(٤) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٨.

(٥) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٧٧.

ربما يكون هذا الفصل بين المؤلف والنص مترتبا على الفهم الخاطئ الذي يعتقده هيرش بخصوص اختلاف القراءات "فالقراءات المتعددة للنص الواحد حسب (إريك هيرش) تعود إلى الاختلاف في المهارة التوضيحية لأن المفسرين لا يلتزمون بمصطلحات النص، لكن فهم معنى النص هو واحد عند الجميع، لأنهم يتوصلون إلى إدراك واحد إزاء نية المؤلف والمعنى النهائي للنص، لذلك فتفاسير النص لا تتناقض رغم اختلافها لأنها تصدر عن افتراض واحد، وهو الفهم المشترك للنص"(1).

وهذا التحليل لا يمكن أن يكون صحيحا لأن سبب اختلاف التفاسير قد يتعلق بالنص نفسه وصعوبته، وقد يتعلق بخفاء بعض الدلائل عند البعض دون الغير. إن أبو زيد كما أشرنا مرارا من قبل؛ تلفيقي بامتياز، فهو يعمد إلى النظرية الفلسفية فينتقي منها ما يناسب فكرته حتى وإن كان يخالف جوهر النظرية (المستهدفة)، لذا وجدناه هنا يستفيد من هيرش فكرة التفريق بين المعنى والمغزى، دون النظر لما بناه هيرش على هذا التفريق، ولا أظن أبو زيد كان جاهلا بما تضمنته نظرية هيرش في التفسير، ولكنه متسق مع منهجه الانتقائي التلفيقي كما أسلفت.

و(بيتي) يتفق مع هيرش "في ضرورة أن تركز الهرمنيوطيقا مجال دراستها على معنى النص وصولا إلى تفسير موضوعي لا يتدخل فيه المفسر ليفرض رؤيته على النص... ويرى كل من بيتي وهيرش أن المنهج الفيلولوجي هو المنهج الأمثل لتفسير النصوص"(2).

ومن هنا يختلف هيرش مع التصور الإسلامي للتفسير مع أنه اقترب كثيرا منه حين أسس نظرية للتفسير يحاول من خلالها الوصول إلى المعنى الموضوعي في النص وأعاد للمؤلف وللنص مكانهما الذي جهدت الهرمنيوطيقا قبله في سلبهما إياه.

---

(١) الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، محمد بهرامي، ص٤٣.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٩.

وبهذا يصبح لدينا اتجاهان رئيسان في نظرية الهرمنيوطيقا:

الأول: يمثله جادامر وهو البدء من الموقف الوجودي الراهن للمفسر.

والثاني: يمثله بيتي وهيرش في التركيز على النص والمؤلف. (١)

إن التصور الإسلامي إذا اعتبرناه (نظرية) وهو ولا شك مؤهل أن يكون كذلك؛ لم يهمل أركان فهم المعنى؛(النص، وقائله، والمتلقي). لأنه تصور مكتمل الأركان في الاستدلال بدءا من منطلقاته وانتهاء بنتائجه، كما إنه خال من الانتقاء غير المبرر الحاصل في (نظريات قراءة النص وفهم المعنى) والمبني على مواقف أيديولوجية في ذهن المفسر؛ لذلك نجد بعض هذه المدارس الفلسفية يهمل قصد المؤلف تماما ويهتم بتحليل بنية النص، وأخرى تلغي النص والمؤلف وتهتم فقط بالمتلقي؛ في حين أن نظرية التفسير الإسلامي اهتمت بهذه الجوانب المهمة جميعها **فأما ما يتعلق بقائل النص** فالأمر متعلق بالقصد وقد مرّ معنا في الباب الأول ما يؤكد أهمية القصد في المعنى عند الحديث عن المعتزلة، وأهمية القصد تتجلى في فهم كلام الله ﷻ في أوامره ونواهيه إذا الأمر متعلق بالتشريع " فَلَوْ أَرَادَ اللهُ وَرَسُولُهُ مِنْ كَلَامِهِ خِلَافَ حَقِيقَتِهِ وَظَاهِرِهِ الَّذِي يَفْهَمُهُ الْمُخَاطَبُ لَكَانَ قَدْ كَلَّفَهُ أَنْ يَفْهَمَ مُرَادَهُ بِمَا لَا يَدُلُّ عَلَيْهِ، بَلْ بِمَا يَدُلُّ عَلَى نَقِيضِ مُرَادِهِ وَأَرَادَ مِنْهُ فَهْمَ النَّفْيِ لِمَا يَدُلُّ عَلَى غَايَةِ الْإِثْبَاتِ، وَفَهْمَ الشَّيْءِ بِمَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ... "(٢).

ومسألة القصد هي البوابة للدخول إلى فهم المعنى، ولا يمكن البحث في (معنى) دون البحث عن قصد قائل النص "واختلاف الناس في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه، وإنما تختلف الطرق الموصلة إليه، والقياسات المركبة عليه، والحق في نفسه واحد"(٣).

---

(١) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٤-٤٩.

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم، ص٥١.

(٣) "الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف بين المسلمين في آرائهم" لابن السيد =

وبالتالي فإن "القرب أو البعد من دلالة النص، هي بقدر القرب أو البعد من قصد صاحبه، ومن مظاهر أهمية القصد في التصور الإسلامي من الناحية العقدية والأصولية والفقهية، القواعد المتعددة التي يدور معناها على اعتبار القصد، لذلك كان من القواعد الخمس الكبرى التي قيل: إن الفقه كله مبني عليها، قاعدة: "الأمور بمقاصدها"، التي يستدل لها بقوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[(١)] بل إن هناك بابا أصوليا واسعا اسمه: "مقاصد الشريعة" يفصِّل مقاصد الشارع التي يجب اتخاذها معيارا لقياس صلاح أو فساد أعمال وأفعال المكلفين، حسب مطابقتها لهذا القصد أو مخالفتها له"[(٢)].

أما ما يتعلق بـ(النص) نفسه فهو كما سبق لا ينفك عن قائله، والقارئ يبحث عن قصد قائل النص من خلال ما قدمه من بنية لغوية "فإذا كانت غاية كل قارئ للنص هي الفهم وأن مهمة فهم النص تتوجه بالدرجة الأولى إلى معناه، فمعنى هذا أن لكل نص معنى، فماذا عسى أن يكون هذا المعنى إذا لم يكن هو ما قصد صاحب النص إيصاله إلى القارئ أو المتلقي؟ مع العلم أن "كل متكلم عاقل لابد أن يقصد معنى خاصا من خطابه، يريد إبلاغ المخاطبين به، وهذا أمر ليس محل نقاش، لذلك من الخطأ القول باستقلالية النص عن منشئه، والنص بعد صدوره يصبح شيئا موجودا كأي موجود آخر، كالقمر والنجوم، ويفصح عن مضمونه بعد أن صاغه المؤلف على

= البطليوسي، تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية طبعة: دار الفكر ط٣ ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م المصدر: مكتبة المصطفى. ص٢٧.

(١) الحديث أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، عن عمر أن رسول الله ﷺ قال: (الأعمال بالنية ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه)، المقدمة، باب: بدء الوحي، ١/ ٦، الحديث الأول.

(٢) " الخلفية الهرمنوطيقية للقراءة المعاصرة للآيات القرآنية" د. فاطمة الزهراء الناصري، مؤتمر دولي بعنوان (القراءات المعاصرة في القرآن) جامعة شعيب الدكالي الإنسانية، موقع الكتروني: http://www.tafsir.net/vb/tafsir26402.

نحو يتوافق مع المضمون الذي يريد إبلاغه، فهذا المضمون يغدو أيضا حقيقة وجودية مرتبطة بوجود النص، والباحث عن مضمون النص هو كالباحث عن حقيقة أي موجود... إنما يتوقف الأمر على المؤلف ومستوى إفصاحه عن المضمون الذي يريده، وعلى مستوى البيان في النص، وعلى القارئ ومنهجيته"[1] أما من ناحية نفس اللفظ في النص أي البنية اللغوية، فقد سبق كلام شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عن التأويل الباطل الذي لا يصح القول به لأن اللفظ لا يحتمله في أصل وضعه، أو تركيبه، أو أن السياق المعين لا يحتمله وإن جاز في غيره، أو لم يؤلف ذلك المعنى في لغة المخاطب، أو لم يكن عليه دليل من سياق أو قرينة...[2]

هذا ما تقدمه نظرية التفسير الإسلامي فيما يتعلق (بالنص ومصدره) كما هي مطروحة في كتب المفسرين بالمأثور والمعقول إلى يومنا هذا. ويتضح أنها لم تغفل أي من جانبي الفهم لا قائل النص ولا النص نفسه من حيث هو كلام له معنى.

بعكس الفلسفة البنيوية والتفكيكية "فقد ضربت الفلسفتان بقصد المؤلف عرض الحائط، وهو مؤشر قوي على العدمية التي تحركها، لأن اعتبار قصد المؤلف في البحث عن دلالة أي كلام، هو من البديهيات العقلية التي لا يمكن إنكارها إلا بدافع إيديولوجي، وذلك لسببين واضحين هما: أن كل متكلم ذي عقل لابد أن يكون له مقاصد من كلامه، ثم إن بعض الموارد تفرض تشخيص قصد المتكلم والالتزام به، كما لو كنا أمام نص يصف حادثة تاريخية، فعدم الاهتمام بقصد المؤلف هو المنحى العام للهرمنوطيقا الحديثة إذ ليس من الضروري أن يتماهى المعنى الذي ينتجه النص والفكرة التي نوى مؤلفه الإفصاح عنها"[3]. لكن الأمر الذي يحتاج لوقفة تأمل ودراسة هو: هل كان لأصحاب النظرية الإسلامية موقف من (المتلقي) في علاقته في

---

(١) الخلفية الهرمنيوطيقية للقراءة المعاصرة،، فاطمة الزهراء الناصري.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة، لابن القيم، ص٢٥ - ٢٩.

(٣) الخلفية الهرمنيوطيقية للقراءة المعاصرة، فاطمة الزهراء الناصري.

تشكيل معنى النص؟ بعبارة أخرى هل للمتلقي بتفاعله الثقافي والاجتماعي تأثير في معنى النص مع أنه خارج نطاق النص وقائله؟

لقد لفت بعض الباحثين[1] النظر إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قد أشار إلى علاقة المتلقي بالنص حين "وضع الإرهاصات الأولى لبلاغة السياق المعاصرة، حيث سعى إلى إثبات تداولية الخطاب عن طريق إبراز أثر المتكلم، والمتلقي وعرف الاستعمال... وأنه تجاوز المفاهيم الأرسطية التي هيمنت على البلاغة التقليدية، وأن في إلحاحه على البعد التداولي للغة؛ يجعل حضور المتلقي يتعدى الانفعال بما يسمعه، إلى الإسهام في إنشاء الخطاب"[2]. لقد مر معنا في الباب الأول ما يتعلق بالسياق وأثره في المعنى[3] وان له مكونان أساسيان؛ هما (المقال(و(المقام) أو ما يسمى بالحال. وشيخ الإسلام حين تعرض لمستويات السياق بنى فكرته على قاعدتين هامتين:

الأولى: نفي التجريد اللفظي (أي إمكانية وجود لفظ مجرد عن أية قرينة لفظية)

الثانية: إثبات تداولية الخطاب عن طريق إبراز أثر المتكلم والمتلقي وعرف الاستعمال.

والذي يهمنا هو ما يتعلق بالشق الثاني، إذ أن شيخ الإسلام يعد هذه التداولية هي القيود المعنوية، التفاعلية، الثقافية، والاجتماعية التي تشكل الوضعية الكلية للخطاب.

فهو يرى أن كل لفظ لا يمكن أن يكون مطلقا من القيود.

يقول رحمه الله: " كَوْنَ اللَّفْظِ مُطْلَقًا عَنْ الْقُيُودِ فَهَذَا لَا يُوجَدُ قَطُّ؛ فَإِنَّ النَّظَرَ إنَّمَا هُوَ

---

(١) مثل: الباحث حمو النقاري في كتابه المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية. والدكتورة فريدة زمرو في بحث، السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة.

(٢) السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة، فريدة زمرو مجلة الإحياء العدد ٢٥، ص٨٤.

(٣) راجع مبحث: الظاهر وعلاقته بالقراءة التأويلية.

فِي الْأَسْمَاءِ الْمَوْجُودَةِ فِي كَلَامِ كُلِّ مُتَكَلِّمٍ: كَلَامُ اللهَّ وَمَلَائِكَتِهِ وَأَنْبِيَائِهِ وَالْجِنِّ وَسَائِرِ بَنِي آدَمَ وَالْأُمَمِ لَا يُوجَدُ إلَّا مَقْرُونًا بِغَيْرِهِ إمَّا فِي ضِمْنِ جُمْلَةٍ اسْمِيَّةٍ أَوْ فِعْلِيَّةٍ وَلَا يُوجَدُ إلَّا مِنْ مُتَكَلِّمٍ وَلَا يُسْتَدَلُّ بِهِ إلَّا إذَا عُرِفَتْ عَادَةُ ذَلِكَ الْمُتَكَلِّمِ فِي مِثْلِ ذَلِكَ اللَّفْظِ فَهُنَا لَفْظٌ مُقَيَّدٌ مَقْرُونٌ بِغَيْرِهِ مِنْ الْأَلْفَاظِ وَمُتَكَلِّمٌ قَدْ عُرِفَتْ عَادَتُهُ وَمُسْتَمِعٌ قَدْ عَرَفَ عَادَةَ الْمُتَكَلِّمِ بِذَلِكَ اللَّفْظِ فَهَذِهِ الْقُيُودُ لَا بُدَّ مِنْهَا فِي كَلَامٍ يُفْهَمُ مَعْنَاهُ فَلَا يَكُونُ اللَّفْظُ مُطْلَقًا عَنْهُ. فَإِنْ أَرَادَ أَنَّهُ مُطْلَقٌ عَنْ قَيْدٍ دُونَ قَيْدٍ لَمْ يَكُنْ مَا ذَكَرَهُ دَالًّا عَلَى ذَلِكَ. فَعُلِمَ أَنَّ قَوْلَهُ: يَرْجِعُ إلَى مَا يُفْهَمُ مِنْ إطْلَاقِ اللَّفْظِ. "[1]

إن دور المتلقي عند النقاد لا يتعدى كونه منفعلا متأثرا بجمالية اللغة أو بحجة البرهان الذي جاءت به اللغة، لكن ابن تيمية يتجاوز هذا الانفعال عند المتلقي حيث "يجعل حضور المتلقي يتعدى الانفعال بما يسمعه، إلى الإسهام في إنشاء الخطاب، لأن عادته فيه معتبرة ولها تأثير مباشر في المعنى، كما هو الحال بالنسبة لعادة المتكلم، ولا فرق بينهما في هذا المستوى". [2]

بمعنى أن العادة شرط للتواصل اللغوي بين المتكلم والمتلقي، حيث أن للمتكلم عادة يعرفها المتلقي "ومن هنا فإن الكلمة مهما قل حجمها من الناحية الصوتية ولو تشكلت من حرف واحد أو حرفين(مثل لام التعريف) فإنها تتحدد ضمن ما يعرفه المخاطب من سياقها اللفظي، وسياقها الثقافي الاجتماعي أي (بعرف متقدم) وهو ما يسميه ابن تيمية بشرط (الدلالة الحالية)" [3].

وفي معرض حديث شيخ الإسلام عن القدر المشترك يقول رحمه الله: "وَالْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ مُسَمَّيَاتِ الْأَسْمَاءِ الْمُتَوَاطِئَةِ أَمْرٌ كُلِّيٌّ عَامٌّ لَا يُوجَدُ كُلِّيًّا عَامًّا إلَّا فِي الذِّهْنِ وَهُوَ مَوْرِدُ التَّقْسِيمِ بَيْنَ الْأَنْوَاعِ لَكِنَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى الْعَامَّ الْكُلِّيَّ كَانَ أَهْلُ اللُّغَةِ لَا

---

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ٢٠/ ٤٥٠.

(٢) السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة، فريدة زمرو، ص١٠٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٠١.

يَحْتَاجُونَ إلَى التَّعْبِيرِ عَنْهُ؛ لِأَنَّهُمْ إنَّمَا يَحْتَاجُونَ إلَى مَا يُوجَدُ فِي الْخَارِجِ وَإِلَى مَا يُوجَدُ فِي الْقُلُوبِ فِي الْعَادَةِ"[1]، وهو ما يعبر عنه عند المتكلمين (بالمعهود).

"ويترتب على هذا القول، أن مرجع الكلمة عبارة عن معطى متعين في العيان والوجدان، فالناس لا يشتركون في العادات الملموسة، بل في المعاني المنطبعة في القلوب بفعل العادة ولكل قوم عادة في استعمال لفظ ما في معنى ما؛ عادة انطبعت في قلوبهم لا في عقولهم وحسب. فالعادة تتضمن إذن كل المقتضيات النفسية والعقلية والاجتماعية التي ولدت فيها -ولها- الكلمة". [2]إن دور المتلقي وما يحيط به هنا يمكن أن يمثله ما أشرنا إليه في الباب الأول بـ(السياق) وقد اهتم به الأصوليون ومن أبرزهم الإمام الشاطبي رحمه الله. "وتركيز الأصوليين على النية والمساق والسياق يصب في صلب مفهوم التأويل في النظرية المقصدية الحديثة وإن اختلفت الأطر الفلسفية النظرية"[3].

وشيخ الإسلام حين ركز على هذا البعد فلأنه كان رحمه الله ملما بشكل موسوعي بعلوم الفلسفة والمنطق والأصول واللغة، لذلك نجده يحيط بهذا البعد من جوانبه المتعددة فالقلب والعقل كلاهما موجود في (العادة) لأن الذهن يتعود تصور مسميات لمعاني داخل مجتمع معين، وليس هناك ذهن مجرد مطلق، من هنا نفهم أن المجتمع له أثر في تحديد معاني الألفاظ[4]

يقول شيخ الإسلام: " فَإِنَّ الْعَرَبِيَّ الَّذِي يَفْهَمُ كَلَامَ الْعَرَبِ؛ يَسْبِقُ إلَى ذِهْنِهِ مِنْ اللَّفْظِ مَا لَا يَسْبِقُ إلَى ذِهْنِ النَّبَطِيِّ الَّذِي صَارَ يَسْتَعْمِلُ الْأَلْفَاظَ فِي غَيْرِ مَعَانِيهَا وَمِنْ هُنَا غَلِطَ كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ؛ فَإِنَّهُمْ قَدْ تَعَوَّدُوا مَا اعْتَادُوهُ إمَّا مِنْ خِطَابِ عَامَّتِهِمْ وَإِمَّا مِنْ

(١) مجموع فتاوي ابن تيمية ٧/ ١٠٨، ١٠٩.

(٢) السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة، فريدة زمرو، ص١٠١.

(٣) المرجع السابق، ص١٠١.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص١٠١.

خِطَابِ عُلَمَائِهِمْ بِاسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنًى فَإِذَا سَمِعُوهُ فِي الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ ظَنُّوا أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي ذَلِكَ الْمَعْنَى فَيَحْمِلُونَ كَلَامَ اللهَّ وَرَسُولِهِ عَلَى لُغَتِهِمْ النَّبَطِيَّةِ وَعَادَتِهِمْ الْحَادِثَةِ. وَهَذَا مِمَّا دَخَلَ بِهِ الْغَلَطُ عَلَى طَوَائِفَ، بَلْ الْوَاجِبُ أَنْ تَعْرِفَ اللُّغَةَ وَالْعَادَةَ وَالْعُرْفَ الَّذِي نَزَلَ فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ وَمَا كَانَ الصَّحَابَةُ يَفْهَمُونَ مِنْ الرَّسُولِ عِنْدَ سَمَاعِ تِلْكَ الْأَلْفَاظِ؛ فَبِتِلْكَ اللُّغَةِ وَالْعَادَةِ وَالْعُرْفِ خَاطَبَهُمْ اللهُّ وَرَسُولُهُ. لَا بِمَا حَدَثَ بَعْدَ ذَلِكَ" [(١)].

وخلاصة الأمر أن التصور الإسلامي لآليات القراءة والفهم تصور بني على قواعد راسخة استوعبت جواب المعنى من حيث المتكلم، والمخاطب والمتلقي، أما نصر أبو زيد من خلال تأثره بالنظريات الفلسفية الغربية التي تأثرت بها الهرمنيوطيقا نفسها نجده يتبنى الهرمنيوطيقا في صورتها (التفكيكية) والتي ترتبط بلا نهائية المعنى حيث تم إلغاء النص والمؤلف ومنح المتلقي كل الفاعلية ليقول النص على لسانه ما يشاء.

ولهذا فقد "رأى بعض النقاد الغربيين أن هذه المرحلة تصل إلى العبث واللامعقول في النظرية النقدية والأدبية لأنها تقوم على نفي الفاعل ومقاصده في النص وتضع مكانه المتلقي ليخوض وحده مغامرة القراءة والتأويل بعيدا عن كل مركز ثابت من شأنه أن يشوش المعنى على القارئ- إذا كانت هناك بقية من المعنى"[(٢)].

إن التفكيكية رديف الفوضى والشتات ليس كما يراها من ينتقدها فقط ولكنها كذلك حتى من وجهة نظر مؤسسها فجاك دريدا يقول: "نعرف أن التفكيك يتحول إن عاجلا أو آجلا إلى كل قراءة نقدية أو تركيبة نظرية. حينما يتم اتخاذ قرار تظهر السلطة، حينما تعمل النظرية أو النقد عندئذ يشكك التفكيك.

---

(١) مجموع الفتاوى ٧/ ١٠٦.

(٢) الهرمنوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح" حميد سمير، عمان الأردن، دار البيارق ص٣٦.

بمجرد أن يفعل ذلك يصبح مخربا... وفي نهاية الأمر يحقق التفكيك مراجعة التفكير التقليدي"[1]، إنه التخريب لكل شيء متعلق بالتقاليد، والتشكيك للأفكار المتداولة عن النص أولا وما يدل عليه السياق كما تشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ وكل ما له علاقة بعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية[2]

إن هذه الفوضى وهذا التخريب ينتج عنه (لا نهائية المعنى) الذي تدور عليه عملية نقد مشروع أبو زيد، فلا توجد بناء على القول بلا نهائية المعنى قراءات صحيحة وقراءات خاطئة، ولكن توجد قراءات لا نهائية يقول أبو زيد: "نظرية التأويل بالمعني المعاصر هي نظرية تحاول أن تبرز هذه العلاقات المركبة والمعقدة بين النص من حيث تاريخيته وبنيته؛ وبين القراءات من حيث انعدام البراءة في القراءات، وتفتح المجال لأنه ليست هناك قراءة صحيحة"[3].

وقد مر معنا أن نصر أبو زيد يرى أن البشر بمحدوديتهم ونقصهم لا يمكنهم الوصول إلى القصد الإلهي والمعنى الموضوعي في القرآن وليس في طاقتهم ذلك! [4]وكيف يمكن الاعتراف بالقصد والتفكيكية لا تعترف أصلا بالمؤلف ولا بالنص، لا تعترف إلا بالقارئ الذي يحدث المعنى من خلاله. إن فكرة نفي القصدية تكرس فعلا إلغاء مركز مرجعي ثابت في النص، وتفتح المجال للعب الحر اللانهائي

---

(١) المرايا المحدبة عبد العزيز حمودة ص٢٩٣.

(٢) انظر: المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص٢٩١ وممن عدها فوضى (ليتش) في تمهيده لدراسة التفكيك، أنظر نفس المرجع، ص٢٩١، ٢٩٢.

(٣) حوار عدنان حسين أحمد، نصر حامد ابو زيد يتساءل: هل هناك نظرية في التأويل القرآني؟- الجزء الرابع. الحوار المتمدن - العدد: ٧٤٦ - ٢٠٠٤/ ٢/ ١٦ المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني .http://www.ahewar.org

(٤) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص١٥.

للمدلولات، وتصبح اللغة ليست سوى رموز تقوم بدور الدوال دون المدلولات، لتؤكد في النهاية (لا نهائية المعنى) الفكرة التي تدور عليها فلسفة التفكيك الفوضوية التي يتم التعامل بها مع النصوص الشرعية.





الباب الثاني

الباب الثاني

موقف نصر أبو زيد
من مناهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة

ويشتمل على مدخل وثلاثة مباحث:

- **المبحث الأول: موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم.**
- **المبحث الثاني: موقف نصر أبو زيد من السنة النبوية.**
- **المبحث الثالث: موقف نصر أبو زيد من الاجتهاد.**

مدخـــل

يسلك أبو زيد في نقده للنص الديني نقد التراث الإسلامي في مراحله المبكرة من خلال (قتل القديم بحثا) أي من خلال البحث النقدي التحليلي وهذا النمط من البحث النقدي التحليلي -التفكيكي- يرى أبو زيد أنه "يزيل عن الأفكار القداسة التي تراكمت حولها من جراء الترديد والتكرار، ومن جراء تشويه الأفكار الأخرى التي تخالفها وتدحضها. وفي عملية إزالة القداسة تلك نوع من (التفكيك) المعنوي الذي لا يغتال الأفكار ولكنه يكتفي بردها إلى سياقها الذي يسمح للأفكار الجديدة بالقدرة على مناقشتها ومساجلتها على أرض الفكر وليس على أرض العقيدة"(١) إن نصر يصف منهجه بأنه (منهج التحليل والتفسير والنقد) للتاريخ الإسلامي، ويجعل في مقابله (منهج الاحتفال والتوقير) الذي يمنح القرون المفضلة صفة الخيرية ويمنح الصحابة صفة الإجلال ولا يجرؤ أحد على نقدهم.(٢)

ويرى أن المنهج الذي يجب أن يسلكه المرء ليس منهج الاتباع ولكنه "منهج الشك والمراجعة وإعادة النظر، لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد"(٣)كما يزعم. لذلك جعل أبو زيد القرآن الكريم والسنة النبوية مادة لمنهجه التحليلي وطبق عليها نظريته الهرمنيوطيقية في صورتها التفكيكية الخاضعة للقول بالتاريخية.

إن نصر أبو زيد حين يتعامل مع النص القرآني أو النبوي فإنه يتعامل معه وفق منهج لا يخلو من التناقض والتلفيق والادعاء وفق ما يحقق له أهدافه في مشروعه التأويلي هذا المنهج يتناول دراسة النص القرآني من حيث كونه نصا لغويا وهو وإن

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ، ص١٩٧.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٣٩.

كان مقدسا ومصدره إلهي إلا أنه عنده نص لغوي ينتمي لثقافة خاصة، [1] "إن لغة القرآن تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة"[2] لهذا شرع أبو زيد في التعامل مع النص القرآني وفق المنهج اللغوي التاريخي، إن أبو زيد وهو يعتمد منهج التحليل اللغوي؛ يرى أنه يفارق المنهج البنيوي في التحليل اللغوي لكون الأخير لا يمنح الواقع وجودا في هذا التحليل لأن النص مغلق ومكتف بذاته، أما منهجه هو فيرى أنه لا يغفل الواقع بمعناه الواسع الذي يشمل الأبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية بما فيهم المتلقي الأول للنص والمخاطبين به. [3]

---

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٨.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٢١٤.

(٣) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٦.

المبحث الأول:
موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم

❖ **ما هي التاريخية؟**

حتى يتمكن الباحث من خوض غمار الحديث عن فكر نصر أبو زيد وموقفه من الوحي، لابد قبلها من الحديث عن التاريخية في بعدها الفلسفي، وقد تجيب هذه المقدمة عن بعض الأسئلة المهمة فيما يتعلق بتعريفها في الفلسفة الغربية وكيف عرفها المفكرون العرب في طرحهم المعاصر والمرتبط بالنص القرآني، وما مدى قرب هذا المفهوم وبعده عن التاريخية التي يقول بها نصر أبو زيد ويمارسها؟

التأريخ " تعريف الوقت، والتَوْريخُ مثله، وأَرَّخْتُ الكتابَ بيوم كذا، ووَرَّخْتُهُ، بمعنى". [1]

فالتاريخ هنا مرتبط بالزمن وهو وقت حدوث الفعل... هذا من حيث فهم المصطلح في قالبه العربي. وعلى الزمن ومتعلقاته كالإنسان الذي يعيش فيه، وطبيعة الزمن في تغيره وتطوره؛ تدور مجموعة التعريفات لمصطلح التاريخية، التي نتعامل معها هنا في هذا البحث وهي التاريخية في استعمالها الغربي وفق مفهوم يختلف عن الفهم التاريخي المتداول في الكتابات التراثية العربية، فهي عند جادامر وهيدغر تراكم لخبرة الوجود في الزمن [2].

ويعرفها آلان تورين[3] بصفتها "المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله

---

(١) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤ م ٣/ ٤.

(٢) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص٤٢.

(٣) يعتبر ألان تورين من بين أهم علماء الاجتماع المعاصرين. وهو فرنسي الأصل، من مواليد سنة ١٩٢٥، يرصد ألان تورين أنه في كل مرحلة من تطور المجتمع هناك علم يمثل موقعًا مركزيًا ويكون بالغ التأثير. كالاقتصاد في المجتمع الصناعي والفلسفة السياسية في المجتمعات التجارية قبل الثورة الصناعية، أما =

الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا"[١].

و تكون الحقيقة تاريخية إذا كانت "تتصف بالنسبية التاريخية، أي أنها تتطور بتطور التاريخ"[٢] كما ذكر ذلك روبير[٣] حيث يرى أنها " العقيدة التي تقول بأن كل شيء أو كل حقيقة تتطور مع التاريخ"[٤].

ومن هذا الوعي نشأ المنهج التاريخي الذي يقر بأن الأحداث التاريخية تتسم بالإمكان والتفرد، معارضا للسائد في الأوضاع التقليدية من أنها تتخذ شكل المطلق

وعلى حد تعبير آرنست ترولتش أن للمنهج التاريخي أنحاء ثلاثة:

الأول: أن العادة التاريخية للعقل هي عادة نقدية تخضع كل شيء للنقد والفحص وأحكامها احتمالية في مجال التاريخ.

الثاني: قدرة الناقد التاريخي على الكشف عن المماثلة بين أحداث الحاضر

= اليوم فهذا الموقع يمثله علم الاجتماع المعاصر. كونه أصبح بؤرة الحياة الثقافية المعاصرة. كما أصبح دوره إيجابيًا في إنتاج المجتمع.المصدر: آلان تورين، نقد الحداثةla Critique de la Modernité، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨.

(١) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (بيروت مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧)ص ١١٦.

(٢) المعجم الفلسفي لعبد المنعم حفني، الدار الشرقية القاهرة – الطبعة الأولى ١٤١٠هـ ص٣١١.

(٣) روبير غانم ١٩٣٩م شاعر، فيلسوف، لاهوتي وصحفي لبناني. صاحب موسوعة " أبعد من الفلسفة " المغايرة لجميع الأعمال الفلسفيّة منذ بداية التاريخ المدوّن حتّى هذه اللحظة بالذات. منذ ما قبل سقراط، أنكساگوراس، حتّى ما بعد ميشال فوكو، مروراً بأفلاطون وأرسطو وديكارت وابن سينا وابن رشد والفارابي والغزالي والقديسين توما الأكويني وأغوسطينوس -. فلسفته الوجوديّة تنطلق من ذاك الصمت الكوني. - عاكس توجّهات أفلاطون وأرسطو وديكارت الفلسفيّة، فشكّل نهجاً فلسفيّاً خاصّاً به. - إن ضاعت الفلسفة، فلن تجدها إلاّ بين أحضان كتاباته الأبعد من الفلسفة. انظر: وفيق غريزي، "روبير غانم شاعر المعرفة والزمن"، الناشر: مكتبة صادر، ٢٠٠٥.

(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ص١٣٩.

وأحداث الماضي.

الثالث: ارتباط الأحداث بعضها ببعض؛ وفقا لارتباط مبدأ المماثلة بمبدأ التضايف.[1] ويرى أقطاب التاريخية الغربيون أن التاريخية: "وجهة النظر التي تنظر إلى إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي... "[2]

ومن خلال ما سبق يتبين أن التاريخية يجمعها نسبيتها، وتطورها، وخضوعها للنقد والدراسة، وهذه الجوانب هي المشكل الأساسي للواقع الذي تقوم عليه فكرة التاريخية.

يقول محمد عابد الجابري عن مصطلح التاريخية (عندما يوصف به الشيء فإن ذلك يعني أن ذلك الشيء له وجود حقيقي، أي أنه وجد فعلا وجودا تاريخيا يتحدد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجود افتراضي أو أسطوري) [3].

ويعرفها محمد أركون بأنها "تعني التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان". [4] ويقول: "إن مصطلح التاريخية يتعلق بصياغة علمية مستخدمة، خصوصا من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية"[5] وهو هنا لا يخرج عن الدائرة التي عالج من

---

(١) انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبة، ص١٥٥.

(٢) فسرها بذلك ترولتش، ومانهايم، ودلتاي، وفندلبانت، ودريكرت، وكروتشه، انظر: المعجم الفلسفي لعبد المنعم حفني ص١٥.

(٣) مقال: للجابري جريدة الاتحاد الإماراتية شعار 'تاريخية النص'... ليس هو الحل، جريدة الاتحاد الإماراتية http://hem.bredband.net/b155908/m234.htm.

(٤) "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" محمد أركون، ترجمة هاشم صالح ـدار الساقي ـبيروت، لندن الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

(٥) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح (بيروت مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧) ص١١٦.

خلالها المفكرون الغربيون مفهوم التاريخية كما هو بين. كما إن فكرة التاريخية عند حسن حنفي تسير في نفس الاتجاه الذي تسير فيه فكرة أركون فهو يرى أن التاريخية تعني: "تكوين الظاهرة نشأة وتطورا في مجتمع بعينه وفي ظروف محددة، وفي مرحلة زمنية خاصة، والفكر ظاهرة، والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية، والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية، ولاشيء يحدث بما في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ"(١) فالتاريخية هي الحدوث في الزمن، ولابد هنا من التفريق بين الوجود الإلهي والوجود الزماني، "وإذا كان الفعل الإلهي الأول-فعل إيجاد العالم- هو فعل افتتاح الزمان؛ فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالا تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ"(٢).

هذه التاريخية ولا شك تتجلي منهجيتها حين تتعامل مع (النص) أيّ نص أدبي أو تأريخي... وفي دائرتنا المتعلقة بالتفكير الإسلامي فإن النص المستهدف أو محل الدراسة هو (النص القرآني) وكل الدراسات الحديثة التي تنهج منهج التاريخية وتصدر عنه في تعاملها السوسيولوجي أو الماركسي تعتمد على ربط النص بالواقع في وجوده، وزمانيته، ومكانيته، فالقرآن مرتبط بظروف تاريخية صاحبت نزوله منذ بداياته حتى اكتمل؛ هذه الظروف عبارة عن أحداث، ووقائع، وسؤالات، وهي ما يسمى (بأسباب النزول) عند المهتمين بعلوم القرآن، فالقرآن لا ينفك عن الواقع وهذه حقيقة مسلم بها ولكن الإشكال يقف عند العقدة الفلسفية القديمة والتي ترتبط ارتباطا وثيقا بهذه العلاقة بين الواقع والنص القرآني، إنها مشكلة المطلق والنسبي، وهي ذاتها ما يسمى في الفلسفة الغربية بالعلاقة بين (الروح المطلق) (والروح الموضوعي) على حد تعبير هيجل أي بين (الوضع الطبقي) و(الأشكال

---

(١) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، مقال بعنوان تاريخية علم الكلام، القاهرة، دار قباء ١٩٩٨م، ١/ ٦٩-٧٠.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٧١.

العليا) (الدين والفن والفلسفة).

وهي الخصوصية التي تميز القرآن في نظر طيب التيزيني فالقرآن عنده ذو بعد تاريخي (ولعل ذلك يقوم على مفارقة منطقية وتاريخية لا يمكن حلها من موقعها إلا عبر الدخول في العالم "الإلهي اللاسببي" وهي الاعتقاد بوجود معادلة محوراها طرفان غير متوافقين وغير متضايفين (غير جدليين) لا بنيويا وجوديا ولا وظيفيا؛ نعني بذلك المصدر الإلهي المطلق إطلاقا للنص القرآني من طرف، والحيز الإنساني النسبي إطلاقا الذي يتجلى فيه هذا النص تطبيقا من طرف آخر، ومع ذلك بل بالرغم منه، كمنت طرافة الموقف المعني هنا وخصوبته القرآنية، وكذلك إشكالية بما أثارته من مجادلات ومنازعات في سياق التموضع البشري، الاجتماعي والتاريخي والتراثي للنص المذكور) [1].

إن أصحاب هذا الاتجاه يفترضون مشكلة يجعلونها تتعلق بـ (الله) و(الإنسان) وعلاقة كل منهما بالنص القرآني، وبالتالي يرون أنهم إزاء التعامل مع النص القرآني يجب أن تكون الصورة محددة وواضحة في هذا التفريق بين المصدرين، وبعبارة أخرى يرون أننا يجب أن نمنح النص حقه في جانب (الإطلاق والتعالي والقدسية) على حد تعبيرهم، لأنه (نص مفارق) مختلف عن بقية النصوص التي تنشأ فعلا من الواقع وتتشكل من خلاله ابتداء، ومصدرا، ومادة، ومعاني، فالقرآن وإن لم ينفصل عن الواقع الذي نزل فيه أو حتى اللاحق لنزوله والسابق له؛ إلا أنه عند نصر أبو زيد؛ نص (يملك استقلاليته وأزليته) المرتبطة بمصدره الإلهي.

---

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب التيزيني، دار الينابيع، الطبعة الثانية ٢٠٠٨ ص: ٣٢٥.

تاريخية القرآن الكريم ومدى أصالتها في الفكر الإسلامي عند أبو زيد.

نزولا من الله إلى اللوح المحفوظ ثم إلى الروح الأمين، ثم وحيا وتنزيلا على قلب النبي ﷺ، وبلاغا للناس كافة " هكذا في هذه الصورة النازلة من الأعلى للأسفل كانت طبيعة الوحي وطريقة وصوله إلينا، من الله ﷻ إلى الإنسان المخلوق إنها عملية التنزيل الإلهي للوحي، التي تتناسب وكلام الله تعالى.

هذا النزول من السماء إلى الأرض لم يرق لنصر أبو زيد واعتبره مخالفا لطبيعة الوحي، وحتى يتم فهم النص وتحليله قام بعكس التنزل ليصبح من الأسفل إلى الأعلى في ديالكتيك صاعد يبدأ من الإنسان إلى الله، في عمليه تصاعدية يتشكل فيها النص من خلال الواقع في مادته الثقافية وبعده الاجتماعي، ليعود الوحي معبرا بنفس لغة المجتمع والواقع الذي صعد منه. فهو إذن صعود من الواقع إلى الأعلى في صورته الإنسانية ثم نزول من الله إلى الناس مرة أخرى محملا بنظامهم اللغوي، وثقافتهم. "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع أخيرا". (١)

لقد اعترض نصر أبو زيد على تغييب الواقع في فهم الخطاب القرآني وتحليله، ووجه نقده المتصل لأصحاب الاتجاه الديني في إهدارهم لسياق الواقع والتباعد عن تاريخية النص، وإضفاء القداسة على اللغة التي تحمل المعنى الإلهي، حتى إنها أصبحت تحمل صفة الله ﷻ مع أنها بشرية صرفة. إن نصر أبو زيد وهو يؤسس لهذا المنهج يهرب من الإطار الغيبي الذي يحيط بالنص بحجة أنه غير قابل للدرس ولا للتحليل، لأن هذه الطريقة تجعل البشر غير قادرين على الوصول إلى المعنى الإلهي إلا عبر هبات إلهية ومكرمات ربانية، ويجعل الحل الأمثل هو البداية من (التاريخي الاجتماعي)

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٦.

الذي يمكننا دراسته وتحليله وفق مناهج النقد والتحليل الأدبي. والسؤال الذي يجب أن نجيب عليه هنا هو: **كيف أسس نصر أبو زيد لفكرته (تاريخية النص القرآني) من خلال الفكر الإسلامي؟**

يبني نصر أبو زيد فكرة التاريخية على مسألتين في التراث المعتزلي مؤداهما واحد:

الأولى: تتعلق بالفعل الإلهي وعلاقته بالقدرة الإلهية، فالقدرة الإلهية مطلقة لا حدود لها؛ لأنها صفة متعلقة بذات الباري سبحانه، فهي صفة أزلية قديمة، أما الفعل فهو التحقق العيني للقدرة، وعليه فالقدرة غير متناهية لتعلقها بالله ولكن الأفعال الإلهية تتناهى لتعلقها بالعالم الممكن فهي ليست أزلية، بل هي تاريخية متعلقة بالعالم المحدث الذي خلقه الله. [1]

يقول أبو زيد: "الأفعال إذن تتعلق بالعالم الممكن وإن كان مصدرها وجذر فاعليتها كامنا في القدرة المطلقة، وهي من حيث التعلق بالممكن التاريخي تظل محايثة للتاريخ"[2]. مع أن المعتزلة لم يقولوا أن لله صفة أزلية قديمة كما فهم أبو زيد تماما لأن الله قادر بذاته عندهم لا بقدرة وبصفة أزلية.

الثانية: هي ما عبر عنه أبو زيد بنفي أزلية النص القرآني.

يقول أبو زيد: "إذا كان الكلام الإلهي في تحققه يعد فعلا، فكيف يكون القرآن الكريم وهو واحد من تجليات الكلام الإلهي قديما أزليا"؟[3] فهو عنده صفة فعل متعلقة بوجود مخاطب يتوجه إليه بالكلام، وليس صفة من صفات الذات الإلهية.

ولأن أبو زيد في شرح فكرته يعتمد على المعتزلة وينتصر لهم فإنه في المقابل يرد على الأشاعرة ويعترض عليهم، لذلك يبرر أبو زيد هذا الاستناد بأن القول (بالأزلية)

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٧٠-٧٢.

(٢) المرجع السابق، ص٧١.

(٣) المرجع السابق، ص٧٣.

كونه اكتسب شهرة واسعة وصار عليه فئام من العلماء لا يعني أنه الرأي الصواب، ولكن تأثير السلطة وقوة هيمنة الجناح القائل بهذا القول هو الذي أكسبه النفوذ والبقاء، بل وأكسبه القدسية، وجعله جزءا من مسائل العقيدة. (1) وبالتالي فإن التصور الذي يطرحه المعتزلة في نظر نصر أبو زيد هو التصور الأكثر ملاءمة لروح العقيدة. (2)مع أن نصر لا يلبث أن يعود ليخفف من هذا الاتكاء على التراث المعتزلي، مبينا انه لا يعتبر هذا الاستناد استنادا تأسيسيا، فالموقف المعتزلي رغم أهميته في نظره إلا أنه لا يعدو أن يكون شاهدا تاريخيا على هذه القضية، أما الجانب المؤسس لها فيعتمد على ما تطرحه النصوص الدينية نفسها وما تقدمه حقائق التاريخ من ارتباط بالواقع والثقافة (فالمغزى) هو المهم في تأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية. (3)

"بمعنى أن الموقف الاعتزالي رغم أهميته التاريخية يظل موقفا تراثيا لا يؤسس- وحده- وعينا العلمي بطبيعة النصوص الدينية، الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس الوعي بطبيعة النصوص الدينية"(4).

لذلك يطرح نصر أبو زيد مسألة أسباب النزول باعتبارها ممرا مهما للقول بالتاريخية، بل هي المبرر الأساسي لربط النص بالحدث الأساس المسبب لنزول النص ـ بغض النظر عن الخلفية الكلامية لمعنى السبب ـ ويرى "أن ترتيب القرآن الحالي أحدث تغييبا للسياق، وتاليا فإن أي مقاربة منهجية في التفسير عليها أن تستعيد هذا السياق في تحليل القرآن". (5) ذلك لأن هناك بنيتين للنص القرآني في نظره:

---

(1) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص67ـ 69.

(2) انظر: المرجع السابق، ص73.

(3) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص209.

(4) المرجع السابق، ص209.

(5) حوار: محمد علي الأتاسي، " القرآن نص تاريخي وثقافي" ملحق جريدة النهار الثقافي "دمشق".

أولاهما: بنيته التاريخية حسب أسباب النزول، والثانية: بنيته الحالية في شكله المصحفي. وهذه البنية الأخيرة لا يمكن معها معرفة سياق الكلام لأنها لم تعتمد على منهجية معروفة عند المتلقي، مما يجعلنا في حاجة لدراسة هذه الظاهرة القرآنية في سياقها التاريخي لنصل إلى التفسير المناسب للنص. [١]

ونصر أبو زيد بناء على هذا التقسيم يريد أن يقدم تعريفا آخر لأسباب النزول لا يقف عند ما بينه المحققون لمعنى سبب النزول فيقول: (علينا التفريق بين أسباب النزول كمصطلح معروف في المعنى الفقهي في المرويات التراثية وما أسميه السياق التاريخي للوحي، هذا السياق لا يمكنه أن يتجاهل مفهوم أسباب النزول في المعنى الفقهي، لكنه لا يتعامل معه تعاملا نقديا، لأن بعض هذه الأسباب متناقض، وبعضها الآخر يأتي تبريرا لمعنى معين يريد المفسر أن يفرضه، كما يجب عدم الاكتفاء بأسباب النزول لأنها كما ذكرت قليلة) [٢].

وبالتالي سيستبدل أسباب النزول بمصطلح التاريخية التي يريد أن يؤسس لها، التاريخية التي تستوعب ما لا تستوعبه أسباب النزول بمعناها المعروف عند المتقدمين وهي أيضا التاريخية التي تتجه للواقع ليكسبها وجودها وصدقها كما سيأتي معنا.

❖ ما الذي يقصده نصر أبو زيد بمصطلح التاريخية؟

حين يعالج نصر أبو زيد فكرة التاريخية فإنه يتحدث عن" تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها "[٣] ولا يقصد التاريخية المتعلقة بعلوم القرآن

---

(١) انظر: حوار جمال عمر "عقل نصر أبوزيد في عقد ونص" (٣) موقع رواق نصر أبوزيد على الشبكة العنكبوتية.

(٢) انظر حوار: محمد علي الأتاسي، " القرآن نص تاريخي وثقافي" ملحق جريدة النهار الثقافي "دمشق" (عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢).

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٨٨ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧م.

كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ فحسب كما هو واضح من خلال ما يطرحه. وسبب هذا التفريق في نظره أن علم أسباب النزول يتناول في بعده التاريخي ارتباط النصوص بالأحداث التي بسببها نزل النص القرآني، وعلم الناسخ والمنسوخ يتعلق بتغير الأحكام وفقا لتغير ظروف وملابسات المجتمع الذي نزل عليه القرآن. [(١)]

من هنا يفرق نصر أبو زيد بين أسباب النزول وبين السياق التاريخي باعتبارهما وجهتان مختلفتان في رؤية النص، وهو يختار القول بالسياق التاريخي ويبتعد عن خيار (أسباب النزول)، وكأن الأخير يقتضي- أن يجره إلى منظومة من أسماهم بأصحاب الخطاب الديني، إن هذا الفصل الذي يفترضه نصر أبو زيد ليس صحيحا إذا تحدثنا بلغته هو في مقصوده بالسياق التاريخي؛ حيث أنه يربطه بالزمان والمكان والشخوص، ولأن هذا الوجود التاريخي هو عينه الذي ذكره علماء القرآن فيما أسموه (بأسباب النزول) والذي جاء النص القرآني ليخبر عنها بذكر بعض الأحداث، أو يجيب على تساؤلات مطروحة، أو يقرر حكما من الأحكام المتعلقة بالناس، أو يغير حكما سابقا ويبدله بحكم جديد، وغير ذلك من الأسباب التي يتنزل القرآن من خلالها... فما الذي يجعل (أسباب النزول) بعد هذا منفصلة عن السياق التاريخي الذي يؤسس له نصر أبو زيد؟[(٢)]

ربما يجعلنا تمسك نصر أبو زيد بالسياق التاريخي نلتفت إلى البعد الفلسفي الذي يسيطر عليه ويتحرك من خلاله، وهي مقاربة قد لا تكون بعيدة التحقق إذا دعمناها كما سيأتي ببعض الشواهد. ألا وهي الانتماء الماركسي- المادي إيمانا بفكرة الوعي الاجتماعي، باعتبار أن الوجود الاجتماعي للناس هو الذي يحدد وعيهم وبالتالي لابد أن يكون المجتمع هو صاحب الامتياز في خطاب نصر أبو زيد والمشكل لطرحه بشكله العام.

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٠، وانظر ص٨٧ نفس المرجع.

(٢) انظر في العلاقة بين التاريخية وأسباب النزول، محمد عابد الجابري، شعار 'تاريخية النص'... ليس هو الحل، جريدة الاتحاد الإماراتية http://hem.bredband.net/b155908/m234.htm.

ويدعم نصر أبو زيد هذه الفكرة بأن المفسر إنما هو ابن بيئته وأنه في علاقته بالنص "لا يستطيع تجاهل البعد التاريخي الذي يفصله عن زمن النص، ولا يستطيع من ثم أن يحل نفسه في الماضي وصولا إلى موضوعية مطلقة في فهم النص،. وليس معنى ذلك أن ذاتية المفسر تلغي الوجود الموضوعي للنص، وتخضعه إخضاعا كاملا لينطق بما يشاء، فمثل هذا التصور يعد.. ترجيحا للذاتية على الموضوعية، وإلغاء للوجود التاريخي للنص لحساب المفسر، وهو ما تأباه رؤيتنا لعلاقة التفاعل الجدلية بين المفسر والنص"[(١)]. ونصر أبو زيد حين يطرح منهج التاريخية في مفهومها المتعلق بالنص فإنه يريد أن يصل للإطار المعرفي الذي تعكسه اللغة في تطورها التاريخي باعتبارها قالب النص ومادته الأولى والتي من خلالها صيغ وتم وجوده.

ولأن للغة نسقا اجتماعيا مرتبطا بالإنسان والكون المتحرك من حوله فإن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها، الأمر الذي يؤكد لنا مدى تأثر المفاهيم بالبعد الاجتماعي وكيف أن هذه النصوص حين تفسر خارج الإطار الاجتماعي تصبح دلالاتها مهدرة وغير صحيحة.[(٢)]

إن نصر أبو زيد وهو يطبق الديالكتيك الصاعد في تعامله مع الوحي يرى أنه إزاء التعامل مع النص القرآني أمام خيارين لابد من أحدهما، إما أن ينطلق من مسلمة (الله) وما يحيط به من جوانب غيبية خارجه عن نطاق الدرس والملاحظة، وإما أن ينطلق من (الإنسان) بكل ما يحيط به من بعد اجتماعي وتاريخي، وهذا الأخير هو الخيار الذي سيسلكه نصر أبو زيد ليكون نقطة البدء والمعاد للنص القرآني.[(٣)]

ولذلك يرى أبو زيد أن "معضلة الفكر الديني أنه يبدأ من تصورات عقائدية مذهبية عن الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى، ثم يتناول

(١) فلسفة التأويل، نصر أبو زيد، ص١٣.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٨٧، ٨٨.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٠٠.

النصوص الدينية جاعلا إياها تنطق بتلك التصورات والعقائد، وبعبارة أخرى نجد المعنى مفروضا على النصوص من خارجها"[(١)].

إن هذه النصوص التي يخضعها نصر أبو زيد لمنهج التاريخية يرى أنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، بمعنى؛ أن منطوقها ثابت، ومفهومها متغير، وسبب ذلك التغير كون هذه النصوص (تأنسنت) منذ تجسدت في التاريخ واللغة وأصبحت تستهدف البشر في واقع اجتماعي وتاريخي محدد. [(٢)] "فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدلية الإخفاء والكشف"[(٣)].

وعليه فالظاهرة التاريخية "يمكن تتبع أسبابها وعللها في التاريخ"[(٤)]وهي لا تكتسب منطق اليقين المطلق. [(٥)] ولا يعني القول بها أنها غير قادرة على إنتاج دلالتها ومخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى. [(٦)]

"فالقراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهريا بالنسبة لها-وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل- وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل، وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة-بالمعنى التاريخي الاجتماعي- جوهرها

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٨٩.

(٣) المرجع السابق، ص٨٩.

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٥١.

(٥) انظر المرجع السابق ص٥٢.

(٦) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٨٨ وانظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٩.

الذي تكشفه في النص"[1].

إن التاريخية التي يتبناها أبو زيد هي التاريخية "المشروطة بالوجود المادي لجماعة إنسانية في ظروف اقتصادية واجتماعية محددة"[2] ولهذا يعترض على هيدجر وجادامر بأن التاريخية عندهم تاريخية الوجود الإنساني وهي "تاريخية زمانية تعني تراكما لخبرة الوجود في الزمن... إن التاريخية هنا تاريخية مثالية متعالية، وفكرة الجدل التي يقوم على أساسها الفهم عند جادامر هي جدلية مثالية[3]هيجلية"[4].

لذا فإن الواقع ركن أساسي في تاريخية نصر أبو زيد ولكنه وهو يعترض على أصحاب الاتجاه الديني في تغييبهم للواقع؛ في المقابل يمارس نفس الطريقة في تغييب مصدر النص وقائله، ولا يجعل له فاعلية تذكر، بل ويتباعد به حتى عن القداسة التي يستحقها، فينزع عنه القداسة في جانبه اللفظي وهو في "صورته النصية" لهذا يبالغ نصر أبو زيد في نسبية النص وتغيره حتى يسلبه سمة الثبات تماما، وبالتالي عدم ثبات الأحكام المتعلقة به وتغيرها.

إن ما يطرحه نصر أو زيد في هذا المنهج لا يمكن بأي حال أن يخرج عن الأيديولوجية التي ينادي بتحييدها والبعد عنها، ذلك أن أفق المفسر والباحث حين يكون ممتلئا بالواقع ونسبيته وتغيره، لابد أن يلقي بهذه الظلال على الأفكار المسبقة في

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٨٨.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل،، نصر أبو زيد، ص٤٣.

(٣) المثالية هي المذهب القائل بأن حقيقة الكون عبارة عن أفكار وصور عقلية، وأن العقل هو مصدر المعرفة، فأفلاطون مثالي لأنه ذهب إلى أن هناك عالما عقليا وراء هذا العالم المحسوس، وأن كل موجود مشخص له مثال غير مشخص في عالم المثل، وكانط مثالي لأنه جعل المقولات العقلية شرطا للمعرفة، وهيجل مثالي لأن حقيقة الكون عنده روح مطلق يعبر عن نفسه في الوجود المنشود راجع المعجم الفلسفي، د/ مصطفى حسيبة ص٥٨١.

(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد،، ص٤٣.

ذهن المفسر ومن ثم على عمليه الفهم والتحليل وهو بهذه الطريقة يحرك النص كيف يشاء وفقا لخلفيات الواقع التي يعيشها والأفكار التي يعتقدها، إنه الهروب من سلطة النص إلى سلطة الواقع. وهذا يجعلنا نؤكد ضبابية موقف نصر أبو زيد من الوحي بين الإثبات والنفي، بين الاعتراف بأنه كلام الله وأنه أنزله على رسوله، وبين كونه منتجا ثقافيا ينتمي إلى الواقع ومنه يتشكل.

❖ موقف التاريخية من مبدأ عموم الدلالة.

إن مبدأ "عموم الدلالة" الذي يدل على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. يتعارض وفكرة التاريخية، فالقرآن وفقا لفكرة التاريخية ظاهرة، وهو مرتهن بوقت معين وأشخاص معينين لا يتجاوزهم ولا ينفع غيرهم، بل ولا يتواصل دلاليا إلا في ظروف محددة لا تتجاوز العصر الذي نزل فيه. لكن نصر أبو زيد حتى يحمي فكرة التاريخية من التصادم مع هذا المبدأ يرى أن من الخطأ النظر لمسألة التاريخية من هذه الزاوية لأن النص المتميز يتواصل دلاليا مع غير عصره، ومن هذه النصوص التي تواصلت مع الحقب الزمنية التالية؛ النص القرآني الذي لا يزال محل احتفاء ودراسة وبحث في مختلف جوانبه. [1]

يقول أبو زيد: "إن عدم التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمر في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في كثير من العثرات والمتاهات"[2].

لأجل هذا يفرق أبو زيد بين نمطين من أنماط الدلالة: نمط ثابت يمكن أن نعبر عنه بـ (الخاص)، ونمط متغير يمكننا أن نعبر عنه بـ (العام)؛ لأن موضوع هذه النصوص لا يتعلق بجانب الأحكام فحسب بل يتعداه للعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية للمجتمع المتدين. مما يحملنا مسؤولية الدراسة

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٧٥.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٤.

والبحث حتى نصل لهذا الفرق الجوهري.

يقصد بالجانب (الخاص) هنا الدلالة التي تتجه مباشرة إلى الواقع التاريخي لإنتاج النص، أما الجانب (العام) فهو الجانب الحيوي الذي يتغير وفق حاجات القارئ ومتطلبات العصر.

بناء على هذا ستكون هناك بعض النصوص لا تعدو أن تكون شواهد دلالية تاريخية ليس لها ارتباط بما بعدها من أحداث أو أزمان، مثل آيات الرق والأحكام المتعلقة بها، تحولت لآيات للعبرة بعد أن انتهى نظام الرق في المجتمعات المعاصرة، ودلالات أخرى فاعلة حين نخضعها للتأويل والمجاز، وثالثة أوسع منها وفق أساس (المغزى) [١] الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها. [٢] وتوضيحا لما يتحول لشواهد تاريخية يقول أبو زيد: "بعض الدلالات الجزئية-خاصة في مجال الأحكام والتشريع- يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية"[٣].

نقف هنا مع ما أسماه نصر أبو زيد في مستويات الدلالة (شواهد تاريخية) وهي الدلالات التي لا تقبل التأويل المجازي كما سبق، وكيف أنها أصبحت منقطعة عن التواصل مع ما بعدها من العصور، بسبب ارتباطها بزمن وحدث معين كالرق، والغيبيات كالملك، والكرسي، والعرش، مثلا، أو باعتبارها جزءا من القصص الذي يندرج تحت مسمى (الشواهد التاريخية) التي يرى أبو زيد أنه ليس من المهم معرفة مدى صدقها ومطابقتها للواقع بقدر ما يهمنا معرفة قدرتها البلاغية في التعبير، يعلق

---

(١) سيأتي معنا الحديث عن العلاقة بين المغزى والدلالة لاحقا.

(٢) انظر نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص ٢١٤، ٢١٥ وانظر حوار: محمد علي الأتاسي، " القرآن نص تاريخي وثقافي" ملحق جريدة النهار الثقافي "دمشق" (عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢) بتاريخ ٦/ ٢/ ٢٠٠٨م.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٤.

نصر أبو زيد على قصة صاحبي السجن في سورة يوسف فيقول: "وليس المهم في هذه المرويات مدى مطابقتها للحقيقة، بقد ما يهمنا منها ما تعكسه من قدرة (التعبير) وقوته وقابليته -وحده- للتحقق العيني في الواقع"[1].

وفي هذا القول ما فيه من الجرأة على النص القرآني وإدخاله في حيز الأسطورة، وهو هنا لا يبتعد كثيرا عن محمد أحمد خلف الله صاحب (الفن القصصي في القرآن الكريم) والذي يعد نصر أبو زيد نفسه امتدادا لنفس المدرسة التي ينتمي إليها كما مر معنا في المقدمة.

هذا بالنسبة لمستوى الدلالة الذي يصبح شاهدا تاريخيا؛ أما المستويان الأخيران في مستويات الدلالة؛ (مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي)، و(مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى)، واللذان يفرق بينهما نصر أبو زيد؛ فهما في حقيقة الأمر شيء واحد، ولكن أبو زيد يفصل بينهما للمراوحة بين نمطين أساسيين أولهما التأويل، وثانيهما التاريخية، ومن خلالهما تمر جميع النصوص بالواقع المسيطر ذي السلطة الحقيقية في خطاب نصر؛ والذي بقدر ما يظن نصر أنه يفتح المعنى ويحرره من قيد الأدلجة؛ بقدر ما يكون حكما مسبقا وقناعة مقررة يجر إليها النص جرا. فالنص بعد هذا التقسيم سيكون في انتظار تفريغه من معناه إما بحبسه في دائرة الشواهد التاريخية التي انتهت فعاليتها وتواصلها مع الأزمنة الجديدة، أو سيخضع للتأويل وفق القانون المجازي الذي يعتمد على القرينة العقلية، والأدهى من المستويين السابقين هو المستوى الأخير الخاضع للقرينة القلبية التي يسميها أبو زيد المغزى وهي الحجة لقبول كل التأويلات دون قيد ولا شرط.

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٦٦، ١٦٧.

❖ لماذا التاريخية؟

لا يكاد نصر- أبو زيد يبتعد كثيرا عن التيار الجديد المتنامي في تطوير فكرة التاريخية في الاتجاه الغربي خصوصا في أمريكا التي تتبنى مبدأ التاريخية الجديد باعتبارها أحد إفرازات ما بعد البنيوية (وفيها يجتمع العديد من العناصر التي هيمنت على اتجاهات نقدية أخرى كالماركسية، والتقويض، [1]

إضافة إلى ما توصلت إليه أبحاث الانثروبولوجيا[2] الثقافية وغيرها؛ تجتمع هذه العناصر لتدعم التاريخانية الجديدة في سعيها إلى قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي حيث تؤثر الأيديولوجيا وصراع القوى الاجتماعية في تشكل النص، وحيث تتغير الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية، وهذا التضارب في الدلالات هو ما أخذته التاريخانية من التقويض...) [3].

وهذه التاريخية بهذا المعنى لا تستطيع أن تجد لها قدما في نظريات النقد الأدبي إلا إذا اعتمدت على التفكيك كأصل فلسفي يمكنها من الوصول إلى الغاية التي حددتها مسبقا أعني فكرة لا نهائية المعنى، وقبول التأويلات المختلفة، والاعتماد على الواقع

---

(١) يستخدم المؤلفان لفظ "التقويض" باعتباره الترجمة الأصوب من لفظ "التفكيك" لمذهب جاكدريدا deconstruction المعروف بـ "القراءة النقدية المزدوجة "وباعتباره الأنسب لطبيعة هذا المذهب.

(٢) الانثروبولوجيا: كلمة مكونة من مقطعين (أنثروبو) بمعنى إنسان، ولوجيا بمعنى علم، فهي بالمعنى العام علم الإنسان، فيتناول هذا العلم تطور الإنسان منذ ثقافته البدائية ، وتنقسم الانثروبولوجيا الى ثلاثة فروع رئيسة: طبيعية واجتماعية وثقافية ،فالانثروبولوجيا الطبيعية تدرس النمو الجسمي للإنسان من الناحية التطورية ، والأنثروبولوجيا الاجتماعية فتدرس النظم الاجتماعية المختلفة ،وخاصة نظم المجتمعات البدائية، أما الأنثروبولوجيا الثقافية فتهتم بدراسة عادات الشعوب المتأخرة وتقاليدها دراسة تاريخية وتشمل الأركيولوجيا التي تدرس ثقافات ماقبل التاريخ، راجع المعجم الفلسفي لمراد وهبه صـ١٠١.

(٣) دليل الناقد الأدبي د. ميجان الرويلي، د سعد البازعي، المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة ٢٠٠٥ ص٨٠.

ليبرر كل هذا القفز على المعنى.

ومن الصعب تجاهل الجانب (المادي) و(الاجتماعي) الذي تأسست عليه فكرة التاريخية، حيث إن الجانب (المعرفي) إنما يكون تبعا لهما، وهذا الاتجاه يتجلى في المذهب الماركسي بشكل واضح، الذي تأسس فلسفيا على هذين البعدين، وبغض النظر هل ينتمي أبو زيد صراحة للاتجاه (الماركسي) أو إلى (التفكير الغربي الحديث) لأنه يتقاطع أيضا مع الماركسية في بعدها المادي، فإن فكرة التاريخية التي يتبناها أبو زيد لا تنفك عن هذا التيار المغرق في المادية، والذي يعيد كل مستويات المعرفة لهذا الاتجاه ويجعلها تتحرك بناء على معطياته، وفي ضوء رؤيته الضيقة.

ولذلك نجد نصر أبو زيد يريد أن يؤسس تاريخية النص الديني فلسفيا، وعقديا، ولغويا، وذلك عن طريق تفكيك بنية النص المفهومية، ذلك لأن النص الديني -على حد تعبيره- انطبع بالصورة الأزلية التي رسخت في الوعي الديني وأصبحت عقيدة غير قابلة للنقاش.

لأجل هذا يستدعي نصر أبو زيد مقولة "خلق القرآن" عند المعتزلة كي ينفذ من خلالها للقول ببشرية النص القرآني[1] باعتبار أن الكلام الإلهي (فعل) إلهي وإذا كان كذلك "فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال (في العالم) المخلوق المحدث، أي التاريخي، والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي... "[2]

ولأن أبو زيد ينهج المنهج التاريخي فهو يطبقه في جانب دراسته وبحوثه على التراث بشكل عام، لذا نجده كثيرا ما يؤكد على أن الصراع الإيديولوجي بين العلماء كان له أثره الواضح في انتشار وظهور بعض الأفكار وغياب بعضها الآخر، ومن

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٥.

(٢) المرجع السابق، ص٧٥.

الأمثلة على هذا الصراع الأيديولوجي ما حدث بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة خلق القرآن. والذي انتهى بانتشار رأي الأشاعرة ومصادرة رأي المعتزلة.

إن أبو زيد يريد أن يقول بأن الخلاف في مسألة قدم كلام الله تعالى إنما حدث في فترة زمنية متأخرة وأن الأقوال في المسألة تأثرت بعوامل سلطوية وثقافية، لهذا نجده يحاول أن يعيد البحث في التراث لينتصر بدوره للمعتزلة لأن هذا الاتجاه هو الذي سيفيد منه أبو زيد في تأسيس فكرته التاريخية.

يقول أبو زيد: "إن استدعاء مفهوم خلق القرآن الاعتزالي في هذا السياق استدعاء يهدف إلى الكشف عن الطبيعة الزمنية لخطاب (القدم) والأزلية، بما يتضمنه هذا الخطاب الأخير من تصورات أسطورية تجاوزها الوعي الإسلامي ذاته في ذلك الزمن نفسه"[1]. بعكس الخطاب المعتزلي الذي ينتصر له أبو زيد والذي يرى أن "القرآن حادث مخلوق ارتبط إيجاده وإنزاله بحاجة البشر وتحقيقا لمصلحتهم". [2]

والذي يجعل أبو زيد يختار قول المعتزلة هو أنه يقف في الجهة المقابلة للقول بقدم القرآن الذي يجمد النصوص في نظره ويثبت المعنى، يقول أبو زيد: "وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص ويثبت المعنى الديني، فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذي يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني - بالفهم والتأويل- من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية"[3].

إن أبو زيد حين يرد مذهب الأشاعرة في قدم الكلام الإلهي له بعض الوجاهة، حيث إن الأشاعرة يرون أن كلام الله معنى واحد قائم بالرب وهو صفة قديمة أزلية

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٧.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٣.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٠٣.

لا يتعلق بمشيئته ليس بحرف ولا صوت ولا يتبعض ولا يتجزأ [1] وهذا القول مبني على إنكار قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى وهو قول باطل. [2]

يقول شيخ الإسلام في الرد على استدلال الأشاعرة بقوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [الحاقة ٤٠]: " وَفِي إضَافَتِهِ إلَى هَذَا الرَّسُولِ تَارَةً وَإِلَى هَذَا تَارَةً: دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ إضَافَةُ بَلَاغٍ وَأَدَاءٍ لَا إضَافَةُ إحْدَاثٍ لِشَيْءٍ مِنْهُ أَوْ إنْشَاءٍ كَمَا يَقُولُهُ بَعْضُ الْمُبْتَدِعَةِ الْأَشْعَرِيَّةِ مِنْ أَنَّ حُرُوفَهُ ابْتِدَاءُ جبرائيل أَوْ مُحَمَّدٌ مُضَاهَاةً مِنْهُمْ فِي نِصْفِ قَوْلِهِمْ لِمَنْ قَالَ: إنَّهُ قَوْلُ الْبَشَرِ مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ"[3]

لكن المذهب الذي ينتصر له أبو زيد أشد بطلانا في هذه المسألة حيث إن قول المعتزلة يعني أن الله لم يتكلم بالقرآن، بل هو مخلوق في غيره، وهذا (الغير) سواء كان جمادا أو إنسانا هو الذي يتكلم وليس الله تبارك وتعالى. [4]

وحين يتعلق أبو زيد بمسالة (الفعل الإلهي) يظن أنه يمنح قول المعتزلة شرعية وهذا غير صحيح فكلام الله تعالى متعلق بمشيئته وقدرته كما بين أهل السنة والجماعة

يقول شيخ الإسلام: "فَكَلَامُهُ قَائِمٌ بِذَاتِهِ لَيْس مَخْلُوقًا بَائِنًا عَنْهُ وَهُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْ سَلَفِ الْأُمَّةِ إنَّ كَلَامَ اللَّهِ مَخْلُوقٌ بَائِنٌ عَنْهُ وَلَا قَالَ أَحَدٌ

---

(١) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبو بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٣هـ (٩٩، ١٠٦)، وانظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، تحقيق أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ (١٠٩، ١٣١)، وانظر: أصول الدين عبد القاهر البغدادي دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ (٦١ _٦٥).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم، ت: سيد إبراهيم، ص٤٧٤.

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ٢/ ٥٠.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ (٥٢٨، ٥٣٩).

مِنْهُمْ إِنَّ الْقُرْآنَ أَوْ التَّوْرَاةَ أَوْ الْإِنْجِيلَ لَازِمَةٌ لِذَاتِهِ أَزَلًا وَأَبَدًا وَهُوَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ وَلَا قَالُوا إنَّ نَفْسَ نِدَائِهِ لِمُوسَى أَوْ نَفْسَ الْكَلِمَةِ الْمُعَيَّنَةِ قَدِيمَةٌ أَزَلِيَّةٌ بَلْ قَالُوا لَمْ يَزَلْ اللهُ مُتَكَلِّمًا إذَا شَاءَ فَكَلَامُهُ قَدِيمٌ بِمَعْنَى أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ مُتَكَلِّمًا إذَا شَاءَ"[1].

ويقول رحمه الله: "وأما السلف وأئمة السنة وكثير من أهل الكلام... يَقُولُونَ: إنَّهُ "صِفَةُ ذَاتٍ وَفِعْلٍ " هُوَ يَتَكَلَّمُ بِمَشِيئَتِهِ وَقُدْرَتِهِ كَلَامًا قَائِمًا بِذَاتِهِ. وَهَذَا هُوَ الْمَعْقُولُ مِنْ صِفَةِ الْكَلَامِ لِكُلِّ مُتَكَلِّمٍ فَكُلُّ مَنْ وُصِفَ بِالْكَلَامِ كَالْمَلَائِكَةِ وَالْبَشَرِ وَالْجِنِّ وَغَيْرِهِمْ: فَكَلَامُهُمْ لَا بُدَّ أَنْ يَقُومَ بِأَنْفُسِهِمْ وَهُمْ يَتَكَلَّمُونَ بِمَشِيئَتِهِمْ وَقُدْرَتِهِمْ"[2].

وجميع أئمة الدين من سلف الأمة متفقون على "أن الله كلم موسى تكليما وان القرآن كلام الله غير مخلوق... كما تواترت بها الأحاديث، ونصوص الأئمة في ذلك مشهورة متواترة"[3].

إن نصر أبو زيد يريد بهذه المحاولة أن ينتهي إلى أن الوحي واقعة تاريخية مرتبطة بالإنسان، لأنه خطاب للإنسان المحدود بلغته هو، وليس متعلقا فقط بالله، ولهذا يرى أبو زيد أن المعتزلة لو استمروا في تطوير فكرتهم المتعلقة بخلق القرآن؛ سيصلون إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي لا يتحقق إلا بالتأويل الذي يمارسه الإنسان نفسه لأنه صاحب العلاقة والمعنيّ بها هو بشري، أما ما هو إلهي فهو حتما خارج حدود التأويل الإنساني، وهذا هو التحليل الفلسفي لفكرة المعتزلة الذي يجلي المسألة ويضعها في نصابها الصحيح.

"إن مسألة (خلق القرآن) كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان أو المطلق

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ١٢/ ٣٨.

(٢) المصدر السابق، ٦/ ٢١٩.

(٣) المصدر السابق، ١٢/ ٤٠٥.

والمحدود".[1] هذه التاريخية التي يؤسس لها نصر أبو زيد يرى أنها لا تعني "تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، ذلك لأن اللغة ـ الإطار المرجعي للتفسير والتأويل ـ ليست ساكنة ثابتة، بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع، وإذا كانت النصوص... تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل " الكلام" في النموذج السوسيري، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز"[2].

إن الذي يجعل نصر أبو زيد يتمسك بهذه الفكرة ـ فكرة أن القرآن ظاهرة تاريخية ـ هو أن النص الديني ـ القرآن ـ **نص لغوي** شأنه شأن أي نص لغوي آخر وأن مرجعيته الإلهية لا تعني أنه يستدعي مناهج تحليل ودراسة مختلفة عما يُستخدم مع بقية النصوص[3].

يقول أبو زيد:"إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي..."[4] ومعنى كون النصوص الدينية نصوصا لغوية عند أبو زيد أي أنها "تنتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي"[5] مما يجعل هذه النصوص نصوصا تاريخية وتصبح قراءتها محكومة بقوانين

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٣٣.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٠.

(٣) انظر: نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٨ وانظر: نصر أبو زيد الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ـ ٢٠٠٨م وانظر نقد الخطاب الديني ٢٠٨.

(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٩.

(٥) المرجع السابق، ص٢٠٤.

تتناسب مع بنيتها الثقافية، والعصر الذي تنتمي إليه، "فالقراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين: الإخفاء والكشف"[١] فهي تخفي ما لا ينتمي لمجتمعها وليس جوهريا بالنسبة لها ولا تفيد منه، وهو المتعلق بالزمان والمكان الذي لا يقبل التأويل، ولا يعدو أن يكون شاهدا تاريخيا كما سبق. وفي المقابل تكشف القراءة التاريخية عن ما هو جوهري بالنسبة لها وذلك عن طريق آلية التأويل.

يقول علي حرب في هذا السياق: "هناك قراءتان للقرآن: قراءة ميتة هي قراءة من يبحث في النص عن حقائق نهائية أو عن أجوبة حاسمة، أو عن معلومات جاهزة، أو عن معارف ثابتة، قراءة من هاجسه أن يعرف ما يقوله النص، وأن يكشف عن مراد الكلام ومعناه الأصلي... وهذه القراءة تؤسس لجمود الفكر وتحجره، أو لركود المجتمع وانحطاطه.... أما القراءة الحية فمحركها الكشف والاستقصاء وهاجسها الخلق والتجديد، من هنا فهي لا تتوقف عند المقول والمحمول، ولا تكتفي بشرح المعلوم أو إيضاح المصرح به. بل تعنى بالبحث عن القبلي والمحتمل، وتهتم بالكشف عن المجهول والمغيب والمسكوت عنه.... واستكشاف النص ليس مجرد عمل سلبي وإنما هو في حقيقته كشف معرفي أو إنجاز فكري، يقوم به القارئ الناقد باستخدام مصطلحات أو أدوات أو مناهج جديدة في الدرس والتحليل... ". [٢]

ولما كانت اللغة هي محل هذا الاستكشاف للوصول إلى مساحات من المعرفة غير المحدودة؛ كان من المناسب استخدام هذه المناهج والآليات الحديثة وإعمالها في جسد النص للظفر بنص حي متحرك لا يتسم بالثبات ولا التقليد ولا التطابق مع الأصل.

إن اللغة عند أصحاب الاتجاه التاريخي "تمثل النظام المركزي الذي يعبر عن كل المظاهر الثقافية من هذه الزاوية يقول علماء السميوطيقا-أو علم العلامات- إن

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٨٨.

(٢) علي حرب، نقد النص علي حرب، المركز الثقافي العربي (الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥) ص٢٠٤.

(الثقافة) هي عبارة عن أنظمة متعددة مركبة من العلامات يقع في قلب المركز منها (نظام العلامات اللغوية) لأنه هو النظام الذي تنحل إليه تعبيريا باقي الأنظمة في مستوى الدرس والتحليل العلميين"[1] والنصوص الدينية جزء من البنية الثقافة التي تشكلت في إطارها، ولا يعني كون مصدرها إلهيا إلغاء ارتباطها بالزمان والمكان والمجتمع لأنها في النهاية نصوص لغوية مرتبطة بهذه المنظومات ولا تنفك عنها بحال.[2]

نجد أبو زيد في تبنيه لفكرة التاريخية وهو يوظف موقف عبد القاهر الجرجاني من العلاقة بين اللفظ والمعنى وعدم التلازم بينهما يقرر أن اللغة ـ التي يقوم عليها النص ويظهر من خلالها على شكل ألفاظ ومعاني ـ هي نظام من العلامات مثلها مثل الحركات والإشارات، تدل على المعنى المقصود بالاتفاق وليس بذاتها؛ فليس هناك علاقة ضرورية بين اللفظ والحدث، ولا يقف الأمر عند هذه الدلالة أو المناسبة التي حددها الجرجاني بين اللفظ والمعنى والانفصال بينهما، فقد أضاف دي سوسير كما يرى نصر أبو زيد بعدا جديدا في العلاقة بين اللفظ والمعنى، وأصبحت علاقة بين "الدال" و"المدلول" باعتبارهما أكثر دقة وأكثر تعبيرا عن العلاقة المعقدة في بنية الوحدة أو العلامة اللغوية، اللذان هما جانباها[3] والتي هي في نهاية الأمر أي ـ العلامة اللغوية ـ "عبارة عن وحدة نفسية مزدوجة يترابط فيها العنصران (المفهوم والصورة السمعية) ارتباطا وثيقا بحيث يتطلب وجود أحدهما وجود الثاني".[4]

وهي بالتالي ليست معطى ثابتا ولكنها بناء على ما تملكه من قوانين خاصة ذات

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٠.

(٢) انظر: االمرجع السابق ، ص٩٢.

(٣) انظر: المرجع السابق ، ص٧٨، ٧٩.

(٤) المرجع السابق ، ص٧٩.

سيرورة وحركة مستمرة[١]. وبهذا يتضح حرص أبو زيد على ربط فكرته التأويلية خصوصا فيما يتعلق (بالمغزى) بمفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني في قوانين محددة والتي لخصها عبد القاهر الجرجاني فيما أسماه بمفهوم (النظم) الذي يتعدى جانب اللفظ إلى بناء الجملة وهي "قوانين النحو في سيرورتها وتعدد إمكاناتها ولا نهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها"[٢] وذلك من خلال تفاعل تلك الدلالات مع بعضها (دلالات الجملة: الألفاظ والعلامات، ودلالات القوانين النحوية) وما يمكنها أن تقدمه للقارئ من معاني تشكلت من مجموع هذه القوانين والدلالات.

ويرى أبو زيد أن قوانين اللغة التي تنتج من خلالها الدلالة تعتمد على مستويين:

الأول: التركيب والثاني: الاستبدال. [٣] ومن خلال التركيب والاستبدال وتفاعلهما مع بعضهما يتشكل قانون إنتاج الدلالة على مستوى الجملة، أو على مستوى النص مع الأخذ في الاعتبار تعدد أنواع النصوص الإنسانية أو الفلسفية، أو الأدبية... وما تفرضه من إشكالات وتنوع بسبب طبيعتها المفردة أو المركبة. [٤]

وكما هو ملاحظ فإن نصر أبو زيد يحمل كلام عبد القاهر الجرجاني ما لا يحتمل، فغاية كلام الجرجاني أنه لا يلزم الارتباط بين اللفظ والمعنى، ولم يزعم نهائية الخيارات

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد ص٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص٨٤.

(٣) المقصود بالتركيب: التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والتكرار، والوصل والقطع، والعطف والاستئناف. انظر: النص والسلطة والحقيقة ص٨٤ أما الاستبدال: فهو قدرة اللغة على خلق معنى آخر من خلال تجربة المتكلم العاطفية، أو الوجدانية، أو الفلسفية، فيخرج اللفظ من حيز المعاني الأصلية المرتبطة باللفظ إلى معاني أخرى تؤثر في الجملة وتحدث تحويلا كاملا في الدلالة ولعل هذا يكون واضحا في العبارات المجازية التي يستخدمها المتكلم. انظر: النص والسلطة والحقيقة ص٨٤، ٨٥.

(٤) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٦.

المتاحة للمتكلم من خلال مفهوم النظم الذي تتسع فيه الدلالات ولكن في حيز القرائن المقبولة لفظا وعقلا. وبما أن الجرجاني قد وقف عند حدود الجملة كما يقول أبو زيد، فيجب التحرك نحو مستوى النص[1] وهذه هي ثمرة القراءة التاريخية. والتي أفادها نصر أبو زيد من أقطاب فلسفة الهرمينوطيقا كما مر معنا. هذا من جهة توظيف (مفهوم النظم) عند عبد القاهر الجرجاني في المنهج التأويلي عند أبو زيد أما من جهة استفادة أبو زيد من دي سوسير فإن دي سوسير يفرق بين (اللغة)و(الكلام) بين اللغة في جمودها ومقاومتها للتغيير؛ والكلام في حركته، وإنتاجيته، واجتماعيته، ولهذا يرى أن هناك نصوصا تنطقها اللغة، ونصوصا لديها (كلام) تريد أن تنطقه من خلال اللغة.

وبالتالي فالقرآن كما يقول نصر أبو زيد " نص يمتلك (كلاما) وليس نصا تنطقه "اللغة" وإن كان يستمد مقدرته القولية أساسا من "اللغة" [2]

وهنا يتقاطع أبو زيد مع هيدجر مرة أخرى ففي "تحليل كلمة (لوغوس) [3] يرى هيدجر أنها لا تدل على الفكر. لكنها تدل على الكلام، ووظيفته التي تجعل الفكر ممكنا إن الأشياء تكشف نفسها من خلال اللغة (الكلام) ووظيفته، واللغة هنا ليست أداة للتوصيل اخترعها الإنسان ليعطي للعالم معنى، أو ليعبر عن فهمه (الذاتي) للأشياء. اللغة تعبر عن المعنوية القائمة بالفعل بين الأشياء إن الإنسان لا يستعمل اللغة، بل هي التي تتكلم من خلاله، العالم ينفتح للإنسان من خلال اللغة، وبما أنها

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٩٦.

(٢) المرجع السابق ، ص٨٦.

(٣) اللوغوس تعني الكلمة الإلهية، وقد استخدمها الفيلسوف اليوناني هيراقليطس بمعنى القانون الكلي للكون، وأما فيلون اليهودي فقد ذهب إلى أن اللوغوس هو أول القوى الصادرة عن الله، وأنه محل الصور، والمثال الأعلى لكل المثل، وفي العهد الجديد جاءت الكلمة بمعنى المسيح راجع المعجم الفلسفي د.مصطفى حسيبة ص٥٤٦.

هي مجال الفهم والتفسير، فالعالم يكشف نفسه للإنسان من خلال اللغة. وهذا ليس معناه أن الإنسان يفهم اللغة، بل الأحرى القول إنه يفهم من خلال اللغة"[1] يقول أبو أبو زيد "اللغة ليست وسيطا بين العالم والإنسان، ولكنها ظهور العالم وانكشافه بعد أن كان مستترا، إن اللغة هي التجلي الوجودي للعالم"[2]

يقودنا الحديث عن (النص الذي يمتلك كلاما) إلى تصور نصر أبو زيد للنص القرآني حين يكون قابلا للقراءة على الدوام، وبالتالي يكون قابلا للشرح والتأويل، وكيف يبرر هذا الانفتاح في المعنى بأنه يعود لـ"التكثيف" الذي يحيط بالنص القرآني في بنيته الداخلية وخصوبة وغنى محتواه هذا من جهة، ومن جهة أخرى سعته المعرفية، فكل نص لغوي له أفق معرفي وأيديولوجي محدود بزمن إنتاجه وسياقه التاريخي والاجتماعي، ومع هذا لا يمكن أن يكون هذا النص محاطا بهذه المجموعة من الأطر التي تمنعه من التواصل مع الحقب الزمنية التالية وفق معادلة مبنية على الأخذ والعطاء واستمداد الثقافات، فليس هناك (ماضي) ولكنها معرفة متراكمة وفق منظومة تكاملية، وحتى حين يصبح النص خارج إطار الثقافة العصرية الجديدة يبقى فيه ما يدل على الحياة ليصبح شاهدا تاريخيا غير معزول تماما عن العصر الجديد.

يقول أبو زيد: "والحقيقة أن لكل نص من النصوص دوال إشارية والدلالية شديدة الارتباط بعصر إنتاجه، ولكنها تظل مشعة ودالة طالما أن العصر يكرر ذاته أو يعاد إنتاجه، وحين يحدث تغيير جوهري في بنية الثقافة قد تفقد بعض تلك الإشارات الدلالية قدرتها على الإشعاع فتخفت، ولكنها لا تموت أبدا، إذ تظل لها القدرة على القيام بوظيفة الشاهد التاريخي"[3] ولا أدري ما الفائدة الحيوية التي يمكن أن يجنيها المتلقي من نص أصبح معزولا عن التعامل والتفاعل معه، ربما يريد نصر أبو زيد أن لا

---

(١) أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، إبراهيم أحمد ص١٣٣.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد،، ص٣٢.

(٣) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٤.

يصطدم مع المسلمين ويثير حفيظتهم فاخترع عبارة الشاهد التاريخي التي ليس ورائها أي معنى يجعل النص القرآني في دائرة الاهتمام أو الامتثال، ولعل هذه من جنس الترضيات الضمنية التي يستخدمها محمد أركون في كتاباته.

إن نصر يريد من هذا النص بهذه المقومات أن يكون قابلا للقراءة على الدوام، ومن ثم للشرح والتأويل، كما أن هذا الغنى في محتوى البنية الداخلية للنص ينفي الادعاء بإمكانية استنفاذ محتواه أو الإحاطة به معرفيا.[1]

وهذا يفتح لنا نافذة أمام الفكر الصوفي القائل بأن كلمات القرآن تشير إلى دلالات وجودية لا تنفد كما مر معنا في مبحث الذوق الصوفي. هذه التاريخية التي يؤسس لها نصر أبو زيد تؤدي حتما إلى نزع القداسة عن النص الديني، وبالتالي ستفتح المجال لطرح جميع الأسئلة الممكنة بلا تردد، إنها ممارسة الحرية المزعومة التي لا يمكن أن يتم مشروع التنوير إلا من خلالها، ومن خلالها فقط يمكن تغيير بنية التفكير ونقل العقل من الإذعان والتقبل السلبي إلى التساؤل وإنتاج المعرفة.[2]

هذه الحرية تفترض أن النص بدون أن نمارس عليه منهج التاريخية سيشكل قيدا معرفيا يمنعنا من الانطلاق مع النص إلى آخر مستويات دلالته، ويحرمنا من الانفتاح الذي لولا التاريخية لن نمارسه ولن نعيشه. وإن كان نصر أبو زيد يدعي أن القول (بالتاريخية) التي يتم من خلالها نزع القداسة عن التراث الديني لا تنزع القداسة عن القرآن الكريم نفسه، وذلك لوجود فرق بين الخطابين؛ الخطاب الإنساني، والخطاب الإلهي.[3]

من هنا ينشأ سؤال هو: ما الذي يريد نصر أبو زيد أن ينزع عنه القداسة؛ هل هو التفسير باعتباره نصا يختلف عن النص القرآني، ويكون المقصود نزع القداسة عن

---

(١) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦٣، ٢٦٤.

(٢) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٤٨.

(٣) انظر: المرجع السابق ص٧٥.

النص الإنساني المنفصل انفصالا كاملا عن النص القرآني؟ أم يقصد غير هذا؟نصر يجعل القرآن قسمين الأول "منطوق" والثاني "مفهوم"، فالمنطوق ثابت لأنه (مطلق ومقدس)، أما المفهوم فهو متغير نسبي متعدد الدلالة لأنه (إنساني)، [1]

يقول أبو زيد: "والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح (مفهوما) بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني (يتأنسن) ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي"[2]

أما (المفهوم) فهو غير منفك عن النص بل هو متعلق به تعلق المعنى بالكلام، والذي يجعله مختلفا عن (المنطوق)؛ هو جانب التعلق بالإنسان من خلال ممارسة التفكير عليه، فحين يتلوه شخص ما فإنه يخضع هذا النص لفهمه، أما المنطوق فإن نصر أبو زيد يجعله نصا معزولا عن المشاركة والتفاعل باعتباره كامنا في الحالة الميتافيزيقية لا ندري عنه شيئا ولا يمكننا معرفة كنهه إلا من خلال حديثه عن نفسه (أي حديث القرآن عن نفسه) وحتى هذا البوح القرآني نفهمه بطريقتنا وفق جانبنا المتغير النسبي.[3] الذي لا يلزم أن يكون مطابقا للحقيقة ولا حتى قريبا منها أحيانا. ونصر أبو زيد يرتبك هنا مرة أخرى في موقفه من القرآن الكريم بين منح القداسة للنص أو سلبه إياها.

وإن كان نصر أبو زيد ينزع القداسة عن القرآن في حالة كونه "مفهوما" لا "منطوقا" (وهو باق في صورته النصية)؛ فهو من باب أولى لا يعتد بالتراث الديني أو تفسير الصحابة وحتى الرسول ومن جاء بعدهم من السلف الصالح حين يكون هذا

---

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٩٩.

(٢) المرجع السابق، ص٩٩، ١٠٠. التعبير بالنص الخام موجود عند حسن حنفي وأبو زيد يستعير هذا اللفظ منه.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٩٩.

الفهم مجرد فهم للقرآن في صورته الخارجة عن النص القرآني والمتمثلة في الطرح الفكري من قبل أصحاب الخطاب السلفي أو الديني عموما، لأنه فهم غير مقدس مما يجعل الأسئلة مشرعة دون خطوط حمراء ولا نقاط توقف، وبلا خوف ولا تردد. إنه نزع القداسة من أجل "نقد التراث" ولأجل (إنتاج المعرفة). [(١)] وإذا كان الأخير مقبولا فهل يقبل نزع القداسة بالمعنى الأول؟

إن نصر أبو زيد لا يفرق بين النصوص دينية كانت أم بشرية، لأنها كلها من وجهة نظره "محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الديني للنصوص البشرية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها (تأنسنت) منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم... "[(٢)].

إن هذا التجسد (التاريخي اللغوي المجتمعي) عند أبو زيد وأدعياء التاريخية يجعل صلاحية النص الديني سواء القرآن الكريم أو السنة النبوية ترتبط بوجود المجتمع الذي وجدت فيه، ولا تتجاوزه لغيره من المجتمعات لأن لكل مجتمع تاريخي لغته الثقافية ومداره الثقافي الخاص به.

وهذا هو معنى التاريخية الذي أسس أبو زيد فكرته عليه، وبالتالي فلا مناص والحال هذه من المصادمة بين الثابت الديني وهو النص القرآني المنزل من عند الله، والواقع المجتمعي المتغير، ولا يشفع لأبي زيد في طرح مشروعه التاريخي أن يحفظ للنص القرآني قداسته، وربطه بمصدره الإلهي، لأن هذا القصد وهذا الربط سيصبح في واقع التطبيق لا يعدو أن يكون أمرا صوريا، فإما أن يلتزم أبو زيد بفكرة التاريخية كما أسس لها هنا، وبالتالي لابد أن ينفي عن النص القرآني أي صفة غيبية تجعله تنزيلا منفكا عن حدود البشرية وثقافتها المتغيرة، وإما أن يعدّل في فكرته للتاريخية لتخرج

---

(١) أنظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٤٨.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٨٩.

النص القرآني والحديثي من تطبيقاته، وتبقي على النصوص المفسرة والشارحة ضمن نطاق التاريخية المتغير والقابل للقراءات وتعدد التأويلات.

❖ موقف نصر أبو زيد من النبوة والوحي:

لكي يكتمل تصورنا عن فكرة التاريخية عند أبو زيد، لابد من الوقوف على كلامه فيما يتعلق بجانبين رئيسين:

الأول: موقفه من النبوة.

والثاني: موقفه من الوحي.

أولا: موقفه من النبوة:

يرى نصر أبو زيد أن النبوة خارجة عن قانون الواقع والمادة، لأنها بشرية وليست إلهية يقول: "إن تفسير النبوة اعتمادا على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية (المخيلة) الإنسانية التي تكون في (الأنبياء) - بحكم الاصطفاء والفطرة- أقوى منها عند من سواهم من البشر، وإذا كانت فاعلية (الخيال) عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن (الأنبياء) و(الشعراء) و(العارفين) قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية (المخيلة) في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك -بأي من المعاني- التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة (المخيلة) وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب"[1]

إن هذه النزعة الباطنية التي يتبعها أبو زيد تعيده لفلسفة الفارابي وابن سينا وابن عربي، فهو يجعل النبي مثل غيره من الناس يتصل بالغيب عن طريق المخيلة ويتميز

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٤٩.

عن غيره بقوة المخيلة عنده وعدم تأثير الصوارف الطبيعية عليها.

وبالتالي"فالنبوة عنده ليست إعجازا مفارقا لقوانين المادة والطبيعة والواقع، وإنما هي مجرد درجة قوية من درجات الخيال الناشئ عن (فاعلية المخيلة الإنسانية) يتصل بها النبي بالملك، كما يتصل بها الشاعر بشيطانه، وكما يتصل بها الكاهن بالجان، فهي – أي النبوة- حالة من حالات الفعالية الخلاقة للمخيلة الإنسانية، وليست ظاهرة فوقية مفارقة للواقع وقوانينه المادية، والفرق بين النبي وبين الشاعر والصوفي والكاهن؛ هو فقط في الدرجة درجة قوة المخيلة وليس في الكيف والنوع"[1] وهذا يوقع أبو زيد فيما وقع فيه من قبله من الفلاسفة المنتسبين للإسلام الذين جعلوا خاصية الرسول هي (التخييل) فوقعوا في تكذيب ما جاء به الرسل.

يقول شيخ الإسلام: " وَابْنُ سِينَا وَأَمْثَالُهُ لَمَّا عَرَفُوا أَنَّ كَلَامَ الرَّسُولِ لَا يَحْتَمِلُ هَذِهِ التَّأْوِيلَاتِ الْفَلْسَفِيَّةَ؛ بَلْ قَدْ عَرَفُوا أَنَّهُ أَرَادَ مَفْهُومَ الْخِطَابِ: سَلَكَ مَسْلَكَ التَّخْيِيلِ وَقَالَ: إنَّهُ خَاطَبَ الْجُمْهُورَ بِمَا يُخَيِّلُ إلَيْهِمْ؛ مَعَ عِلْمِهِ أَنَّ الْحَقَّ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ لَيْسَ كَذَلِكَ. فَهَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: إنَّ الرُّسُلَ كَذَبُوا لِلْمَصْلَحَةِ. وَهَذَا طَرِيقُ ابْنِ رُشْدٍ الْحَفِيدِ وَأَمْثَالِهِ مِنْ الْبَاطِنِيَّةِ فَالَّذِينَ عَظَّمُوا الرُّسُلَ مِنْ هَؤُلَاءِ عَنْ الْكَذِبِ نَسَبُوهُمْ إلَى التَّلْبِيسِ وَالْإِضْلَالِ وَالَّذِينَ أَقَرُّوا بِأَنَّهُمْ بَيَّنُوا الْحَقَّ قَالُوا: إنَّهُمْ كَذَبُوا لِلْمَصْلَحَةِ "[2].

وهؤلاء الذين يرون خاصية النبوة هي التخييل" لم يقروا بأن الأنبياء يعلمون بخبر يأتيهم عن الله، لا بخبر ملك ولا غيره، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية، لكونهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس، ويسمون ذلك القوة القدسية، فحصروا علوم الأنبياء في ذلك.

وكان حقيقة قولهم: أن الأنبياء من جنس غيرهم، وأنهم لم يعلموا شيئاً بالخبر،

---

(١) التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، ص٥٥.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ١٩/ ١٥٧.

ولهذا صار هؤلاء لا يستفيدون شيئاً بخبر الأنبياء، بل يقولون: إنهم خاطبوا الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور، وحقيقة قولهم: أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور، هؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسل "[1].

إن أبو زيد لا يريد أن يجعل للنبي اتصالا مباشرا بالله تبارك وتعالى، بل يجعله مثل بقية البشر الذي يشتركون معه في بعض الصفات التي تمنكهم من معرفة بعض الحقائق عن طريق المخيلة؛ لهذا يقارن بين رؤيا الأنبياء ورؤيا الناس وكيف أنهما يشتركان في الوصول للمعرفة بنفس الطريقة، إذ لا يختلف النبي عن أي إنسان.

يقول أبو زيد: "إن فهم ظاهرة الرؤيا على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كان من شأنه أن يدعم الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعا، في ظل هذا التصور لا تكون (النبوة) ظاهرة فوقية مفارقة. بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب، ويمكن أن يفهم (الانسلاخ) أو (الانخلاع) في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة"[2].

ولا أدري كيف يساوي نصر أبو زيد بين رؤيا الأنبياء ورؤيا غيرهم من البشر؟ إن رؤيا الأنبياء نوع من الوحي الإلهي والاصطفاء والاجتباء، فأول ما بدئ به الرسول ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، فرؤيا الأنبياء حق أما رؤيا غيرهم فقد تكون حقا وقد تكون أضغاث أحلام.

وهذا الكلام ينسجم تماما مع رأي أبو زيد في أن (القرآن) انتقل بمجرد نزوله على النبي محمد ﷺ إلى المستوى البشري الإنساني كما مر معنا ويؤكده قول أبو زيد "إن ارتباط ظاهرتي (الشعر والكهانة) بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، ١/ ١٧٩.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٥١، ٥٢.

العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها... وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه أو تجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[1] من هنا لا فرق بين النبي وآحاد الناس، ولا فرق بينه وبين الساحر" إِلَّا مِنْ جِهَةِ حُسْنِ الْقَصْدِ فَإِنَّ النَّبِيَّ يَقْصِدُ الْخَيْرَ وَالسَّاحِرَ يَقْصِدُ الشَّرَّ. وَإِلَّا فَلِكُلٍّ مِنْهُمَا خَوَارِقُ هِيَ عِنْدَهُمْ قُوَى نَفْسَانِيَّةٌ وَكِلَاهُمَا عِنْدَهُمْ يَكْذِبُ؛ لَكِنَّ السَّاحِرَ يَكْذِبُ لِلْعُلُوِّ وَالْفَسَادِ وَالنَّبِيُّ عِنْدَهُمْ يَكْذِبُ لِلْمَصْلَحَةِ؛ إذْ لَمْ يُمْكِنْهُ إقَامَةُ الْعَدْلِ فِيهِمْ إلَّا بِنَوْعٍ مِنْ الْكَذِبِ "[2].

ثانيا: موقفه من الوحي:

الكلام الإلهي، الوحي، النص القرآني، الرسالة، البلاغ، هذه المصطلحات الدالة على التنزيل الذي بلغه الرسول الكريم إلى أمته وهي التي سترافقنا في هذا المبحث للتعرف على موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم.

وحتى يتضح موقف نصر أبو زيد من الوحي لابد من استعراض تراثه الفكري منذ بدايات طرحه، مرورا بالسجالات بينه وبين مخالفيه، وانتهاء باستقرار الفكرة في صورتها الفلسفية. لعل أقدم ما طرحه نصر أبو زيد عن موقفه من الوحي هو كلامه في كتابه (مفهوم النص) من أن (النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي). [3]وقد أثار هذا الكلام ردود أفعال متباينة بين القبول والرفض، وإن كان موقف الرفض والاعتراض على كون القرآن "منتجا ثقافيا" هو الرأي الأشهر والأبين في مرحلة النزاع الفكري بين نصر أبو زيد وخصومه سواء في مصر أو خارجها، إن (النص) عند

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٣٤.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، ١٩/ ١٥٨.

(٣) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد ص٢٤.

نصر أبو زيد منتَج ثقافي ولكنه في نفس الوقت منتِج، فكونه منتجا (بالفتح) من حيث تشكله، وكونه منتجا (بالكسر) حين يستثمر قوانين إنتاج الدلالة ويساهم في تغيير الثقافة وإعادة تشكيلها. إن نصر أبو زيد يعتبر كون النص منتجا ثقافيا قضية بديهية لا تحتاج لإثبات، ذلك لأن النص القرآني كما يقول: (تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على عشرين عاما) [١] ومعنى تشكل النصوص (القرآن) و(الحديث) أي من جهة "وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أي وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ"[٢].

هذا الوجود الذي يتحدث عنه نصر أبو زيد مرتبط بالواقع في صورته الزمانية والمكانية في بعده الأنطولوجي، وبالثقافة في بعدها الأبستمولوجي، لذلك هو يعبر عن هذين الجانبين ويستمد منهما حضوره من خلال ما يطرحه ويعالجه، ولولا هذا الواقع وهذه الثقافة لم يكن هناك نص من الأساس. إن "المخاطَب" في هذه الرسالة السماوية أو "المبلَغ" هو الإنسان الذي يمتلك نظامه اللغوي الخاص به، وهو نفس النظام اللغوي للنص المنزل عليه، كما أن اللغة هي مركز هذا الإطار الثقافي الذي ينتمي إليه الإنسان وهذا يشرح مدى الحاجة لوجود "وسيطين" في مرحلة تنزيل القرآن على البشر "الملك" و"النبي" ﷺ ـ (إنها رسالة السماء إلى الأرض لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي) [٣].

يدعم أبو زيد هذا التوجه نحو المخاطب أن النص القرآني بطبيعته ينحو باتجاهه، ويتوجه بالحديث إليه، وذلك لأن الثقافة العربية قبل نزول القرآن تأخذ هذا

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٤.

(٢) المرجع السابق ، ص٢٥.

(٣) المرجع السابق ، ص٥٦.

الاتجاه، ولا تركز كثيرا على المتكلم، [1] لذلك يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط، إهدارا لطبيعة النص ذاته، وإهدارا لوظيفته في الواقع. وربما يكرس هذا التباعد وهذا الإهدار للواقع في نظر أبو زيد تصور وجود خطًي حقيقي للقرآن في "اللوح المحفوظ" وذلك بتحويله من نص لغوي دال، إلى شيء مقدس مفروض بقوة إلهية لا قبل للبشر بها. [2]

هذا الوجود الخطي يفترض أن النص مدون فيه باللغة العربية الفصحى، ويطرح نصر أبو زيد كلام بعض المتصوفة، وينقل عن الغزالي وصف هذا الوجود الخطي بأن كل حرف فيه مثل "جبل قاف"[3] الموصوف بأوصاف أسطورية في بعض الأحاديث الموضوعة، يرى نصر أن هذا التصور أضفى مبالغة لافتة في قداسة النص وانتقل به من كونه نصا لغويا إلى نص أسطوري تصويري سيميوطيقي بوصف النص أيقونة، [4] وتباعد به عن مجال الدلالة اللغوية. [5]

إن "ما ورد في القرآن عن " اللوح المحفوظ" يجب أن يفهم فهما مجازيا ـ لا فهما

---

(١) يتضح هذا من خلال دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المنادى؛ الناس، أو الذين آمنوا، أوبني آدم، أو الكافرون... انظر مفهوم النص ٥٧.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٥٧ وانظرص٤٢ وص ٦٦، ٦٧.

(٣) حروف القرآن في اللوح المحفوظ الحرف مثل جبل قاف، هذا كلام السيوطي في الإتقان، ونسبه إلي بعض أهل العلم بدون أن يسمي أحدا. قال السيوطي: وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ، كل حرف منها بقدر جبل قاف، وأن تحت كل حرف منها معاني لا يحيط بها إلا الله.ذكره السيوطي في الإتقان في علوم القرآن، النوع السادس عشر في كيفية إنزاله، المسألة الثانية في كيفية الإنزال والوحي، ١/ ١٦٥.ط دار الكتاب العربي سنة ١٤١٩هـ، وهذا كلام لا يحتج به فلم يرد في حديث عن رسول الله ﷺ ولا في أثر عن الصحابة والتابعين، ولم ينسب لأي من أهل العلم.

(٤) مع أن نصر هنا يعترض على كون النص عبارة عن أيقونه إلا أنه لاحقا جعله كذلك كما وضحنا ذلك في مبحث الظاهر حيث صار دالا بالمعنى السيميوطيقي.

(٥) انظر مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٤٢، ٤٣، ٤٤.

حرفيا ـ مثل (الكرسي) و(العرش)... الخ. وليس معنى حفظ الله ﷻ للقرآن حفظه في السماء مدونا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به... "[١] هذا ما يبرر به نصر أبو زيد الحاجة للتمسك بالواقع في النص القرآني بل واعتباره منتجا من خلال ثقافته، ويدعم أبو زيد هذا الرأي بأن النص نفسه راعى الواقع ولم يحيده في طرحه، وليس أدل على ذلك من تماشي النص القرآني مع تعدد لهجات المجتمع، وذلك من خلال قضية (الأحرف السبعة) فهذه استجابة للواقع من خلال التلقي الشفهي للنص مراعاة لواقع التعدد اللغوي في الجزيرة العربية. [٢] ومن جوانب مراعاة النص للواقع أيضا وجود (النسخ) في القرآن الكريم "وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحيا انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لابد أن يراعي هذا الواقع، ولا يصح أن يكون هذا الفهم محجوبا بتصور أن الله لا يجوز عليه التغيير... ". [٣]

هكذا ارتبط النص بالواقع تشكلا وتشكيلا، إنتاجا واستمدادا، بحيث لا يمكن للنص أن ينفك عنه لأنه مبدأه الحقيقي، "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولا، والواقع ثانيا، والواقع أخيرا". [٤]

والمعنى أن تكوّن النص من الواقع يعني تشكله من خلاله، وهي عملية جدلية بين النص والواقع؛ يتبادلان فيه دور الفاعلية، فالنص في مرحلة تشكله يكون "منفعلا" وذلك من خلال آليات اللغة، وفي مرحلة تشكيله للثقافة يكون (فاعلا)

---

(١) التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة،، نصر أبو زيد، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة ص: ٢٠٢، ٢٠٣.

(٢) انظر مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٨٩.

(٣) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٢٠.

(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٦.

"فالثقافة هنا لا تشكل النص، بل تعيد قراءته، وهي من ثم تعيد تشكيل دلالته، ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية". [1] بمعنى أن النص القرآني ليس نصا فارغا تنطقه اللغة فحسب[2] وإن كان يستمد مقدرته القولية من اللغة، يقول نصر أبو زيد (مقدرته من حيث هو نص موجه للناس في سياق ثقافة بعينها، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به، الله ﷻ) [3].

وها هو ذا أبو زيد يتخبط في مسألة اللفظ والمعنى لدرجة أنه يلغي أحدهما على حساب الآخر فالمقدرة القولية التي يتحدث عنها يعيدها إلى النص باعتبار الناس الذين يتوجه الخطاب لهم، وليس بحسب المتكلم، مع أن المقدرة القولية تتعلق بالمتكلم لا بالمتلقي، فالمتلقي في حالة استقبال وليس في حالة إرسال ونطق وحديث. ولكن أبو زيد حتى يقيم مشروعه التاريخي لا بد له أن يفترض هذا الفصل في طبيعة النص القرآني كما هي عادته في منهجه التلفيقي.

ومع أننا نجد نصر يصرح بأن هذا التنزيل يجب ألا يفصل بين جانبيه؛ إلا أنه يجعل الجانبين ليسا متعلقين بالله وحده ولكنهما يتعلقان بـ (الإلهي) و(الإنساني) فلا يرى أن يفصل بينهما فصلا كاملا لأننا بهذا نتجاهل حلقة الوصل التي يمكن من خلالها التخاطب بين الله والإنسان، وهذه طبيعة تنزيل القرآن الكريم، ومن خلالها تتم عملية الفهم والتفسير. [4]

إن الحجة التي يلجأ إليها أبو زيد في أنسنة النص أو التعامل معه كبقية النصوص البشرية هي أن كون مصدر النص إلهيا لا يعني خروج النص عن القوانين الثابتة في التعامل معه كنص لغوي؛ مثله مثل أي نص بشري، لأن الوحي عبارة عن

---

(١) مفهوما لنص، نصر أبو زيد، ص١٧٨.

(٢) بناء على تفرقة دي سوسير بين اللغة والكلام، فالنص القرآني نص يمتلك كلاما.

(٣) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨٦.

(٤) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٦٧.

رسالة موجهة لمتلق اجتماعي تاريخي، بلغة اجتماعية تاريخية، لا يمكن أن نحلل هذه اللغة إلا عن طريق المناهج البشرية.

وحتى الجانب الإعجازي في القرآن ليس مبررا عنده لعدم التعامل معه كبقية النصوص الأدبية، ومن الوهم اعتبار (الإعجاز) هو المانع من تمكين المناهج البشرية في تحليل النص القرآني، ولكنه يبقى وهم في غير محلة، لأن طبيعة الإعجاز لا تنفك عن الإعجاز اللغوي والبلاغي في القرآن الكريم. [1] ويتناسى أبو زيد جوانب الإعجاز المتعددة والتي لا يمكن حصرها في الإعجاز البياني فقط ففي القرآن إعجاز تشريعي وعقدي وعلمي ونفسي إلى غير ذلك من وجوه الإعجاز.

والنتيجة التي ينتهي إليها أبو زيد أن النص القرآني قد "تأنسن" منذ تجسد في التاريخ واللغة وأصبح موجها للبشر بمنطوقه ومدلوله في واقع تاريخي محدد[2] وبالتالي يكون القرآن نصا دينيا ثابتا من حيث منطوقه، ولكنه من حيث مفهومة نص متحرك متعدد الدلالات، ذلك أن الثابت من صفات الله، أما النسبي المتغير فهو من صفات الإنساني، وهذا معنى (تأنسنه).

يدعم هذا عنده أن النص القرآني بمجرد قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه "نصا إلهيا وصار فهما نصا إنسانيا لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل". [3] كل هذا هذا يدلنا على "أن الوحي ظاهرة تاريخية، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعي". [4] ويؤكد أبو زيد بأن القول بأنه "تاريخي" لا يعني كونه "زماني"؛ ولا يعني القول بأنه منتج ثقافي أن المقدس قد "تأنسن" فالمقدس سيبقى مقدسا، أما اللغة

---

(١) انظر الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٦١.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٨٩ وانظر في إثراء هذا المعنى نفس المرجع ص٢٠٤ وانظر النص والسلطة والحقيقة ص٩ وص ٩٢.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٩٩، ١٠٠.

(٤) المرجع السابق ، ص٧٠.

(أي لغة القرآن) فهي ليست مقدسة، ولا منزَّلة، وهذا هو الفرق بين لغة القرآن ورسالة القرآن.

يقول أبو زيد: "لقد انفتح أمامي أفق يفكك الأسطرة التي ربطت ربطا عضويا تاما بين لغة القرآن ورسالة القرآن، متوهمة أن لغة القرآن هي نفسها مقدسة ومنزلة"[1].

يعود أبو زيد ليؤكد أن التاريخية "مفهوم لا يعني دائما الزمانية، بل يعني أننا ملزمون باستعادة السياق التاريخي لنزول القرآن من أجل أن نتفهم مستويات المعنى وآفاق الدلالة، فنستطيع التمييز في مجال الأحكام والتشريعات بين مستويات لم ينتبه إليها أسلافنا"[2] لأن الزمانية تقف عند اللحظة وتحبس نفسها فيها، أما التاريخية فلها صيرورة الاستمرار والتحول. [3]

يفترض نصر أبو زيد إن إثبات إلهية القرآن يمنعنا من تفسيره وفهمه وكون النص القرآني غير مستغلق على الأفهام يعود في نظر أبو زيد لعدم إضفاء الإلهية عليه، وبالتالي يمكننا أن نتعامل معه كأي نص آخر. أما إن كان إلهيا، فهذا يستلزم ألا يمكننا التعامل معه إلا وفق مناهج غير بشرية، وذلك بسبب طبيعته الإلهية، حينها لن يفك شفرة النص المقدس إلا أشخاص وهبهم الله هذه الميزة، وهذا تماما ما يقوله المتصوفة. [4] ولكن إمكانية تحليل النص وتفسيره ليست اتفاقية ولا انطباعية، ذلك لأن "لغة النص وإن كانت تستمد مرجعيتها من اللغة الأم (اللسان) فإنها لغة ذات نظام

---

(١) انظر: حوار محمد علي الأتاسي، " القرآن نص تاريخي وثقافي" ملحق جريدة النهار الثقافي "دمشق" (عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢).

(٢) دوائر الخوف: قراءة في خطا بالمرأة،، نصر أبو زيد، ص١١.

(٣) حوار نادر المتروك معد. نصر أبو زيد جريدة الوقت البحرينية ٥ فبراير ٢٠١٠م.

(٤) انظر نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٩ وانظر مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٤٢، ٤٣.

خاص"[1]. ويوسع أبو زيد فضاء اللغة لأن لها طابعها الخاص، وبنائها المتكامل، فهي لا تقف عند حدود الدلالة اللفظية المتفق عليها عن طريق المواضعة ونقلها للاصطلاح الشرعي، ولكنها تذهب للبعيد من حيث البناء الصرفي، والصوتي، والإعرابي، فهي منظومة من الدلالات، والأنساق، والقوانين، تتعلق ببنية النص وما يمكن أن يقدمه من خلال هذه اللغة الخصبة والمتحركة.[2]

إن أبو زيد وبناء على تلفيقيته المعهودة يستخدم هنا المنهج البنيوي من خلال استدعاء طرح الجرجاني فهو يرى أن عبد القاهر الجرجاني قدم في طرحه لقوانين النص ما يمكن أن يكون بداية ملائمة لمواصلة البحث في بنية النص وكشف القوانين التي يتكون من خلالها.

وإن كان عبد القاهر قد وقف عند قوانين (نحو الجملة) وهو ما أسماه (بقوانين النظم) فيجب على الباحث أن يتحرك باتجاه مستوى النص في صورته الأشمل.[3] ولأن النص الديني الذي هو هدف الدراسة والتحليل نص لغوي؛ فلا يمكننا أن نخصص له منهجا خاصا لدراسته إلا من طريق دراسة النصوص الأدبية التي يعد النص الديني واحدا منها، مع الاحتفاظ له بتميزه وخصوصيته، وبالتالي فلابد عند أبو زيد من دراسة إشكالية "السياق" في بناء النص، وفي إنتاجه للدلالة، مع الأخذ في الاعتبار أن النص الثقافي نص ثري على خلاف بقية النصوص الأخرى، ومن أبرز مستويات السياق المشتركة والعامة التي يجب الوقوف عندها ودراستها: "السياق الاجتماعي، والسياق الخارجي، "سياق التخاطب" والسياق الداخلي " علاقات الأجزاء" والسياق اللغوي "تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل" وأخيرا سياق

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٢١٦.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢١٦.

(٣) انظر : المرجع السابق ص٩٦.

القراءة أو سياق التأويل"[1] هذه مستويات السياق في النص اللغوي أو الثقافي باعتبار أن النص الديني هو في الأصل نص لغوي، ولكن هذا لا يعني إغفال خصوصية النص الديني؛ ليس بسبب قائله أو مصدره فحسب؛ بل أيضا من جهة استمداده لخصائصه النصية من حقائق بشرية دنيوية، [2] وعلى حد تعبير نصر أبو زيد (إن الكلام المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشريا... وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق به محمد فيها باللغة العربية) [3].

إن محور الاهتمام بالنص القرآني عند أبو زيد مرتبط بالنص اللغوي في زمانيته واجتماعيته وتاريخيته، أما ما يتعلق بالكلام الإلهي الذي تكلم به الله، أي في وجوده السابق على (التنزيل) فليس محل الدراسة ولا التحليل، ولا يمكن لأحد أن ينتج خطابا علميا حوله إلا ويجذبه إلى دائرة الخرافة والأسطورة، وذلك لعدم امتلاكنا للأدوات المعرفية ولا الإجرائية لهذا الدرس. [4]

أما الباحث فكل ما يمكنه هو دراسة النص اللغوي وتحليله، من خلال الأدوات التي يملكها، ذلك لأن الحديث حينئذ سيكون داخل اللغة وفي محيطها، وليس خارجها. هذا من ناحية موقع القرآن من الإنسان، والواقع، والثقافة، أما من ناحية موقع القرآن من جهة مصدره، وصدقه، والمتكلم به حقيقة. فإن أبو زيد يقول:

(القرآن قبل كل شيء وبعد كل شيء هو المصدر الوحيد الذي لا يتطرق إليه شك كمصدر تاريخي لعصر النبوة بشقيه المكي والمدني) [5]وذلك لأنه نص إلهي وهو

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٩٦.

(٢) انظر: المرجع السابق ، ص٩٧.

(٣) المرجع السابق ، ص٩٧.

(٤) انظر: المرجع السابق ، ص٩٢.

(٥) الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة،، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي الطبعة السادسة ٢٠٠٧مص ١٤٢.

بالتالي "رسالة لغوية لا يجوز المساس بمنطوقها أو تحريفها". [1]

أما إخضاع النص للتحليل والدراسة فلأنه نزل بلغة البشر. ووفق نظامهم اللغوي، فالمعني بالدراسة هو الكلام في صورته المعروفة الخاضعة لقوانين الكلام البشري، من أجل فهم الرسالة السماوية، أما مصدره فهو خارج نطاق الدرس والتحليل؛ لأن الله تعالى ليس موضوعا للدرس ولا للتحليل. [2]

وكأن نصر هنا حين يقول بأن الله ليس موضوعا للدرس يوحد بين الوجود والكيفية، فيصبح الله هو القرآن والقرآن هو الله، وهذه مغالطة عقلية لا يمكن قبولها.

إن نصر أبو زيد يوقع نفسه في مأزق من الصعب الخروج منه أو تبريره بشكل منطقي مقبول، فهو يريد أن يمنح النص القرآني كامل حقه الإلهي من جهة المصدر باعتبار أن الله هو قائله، ومنزله، وباعتبار أنه مقدس، ومنزه، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وفي نفس الوقت يريد أن يؤنسنه ويخضعه للواقع، ويعامله كأي نص أدبي آخر يخضع للتحليل والنقد والاعتراض، "فهو يبقي على مفهوم الوحي ويريد في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث؛ ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الإلهي"[3].

إن التمسك بالواقع والإصرار على أنه المدخل لفهم النص يتسبب في إهدار "كينونة النص العزيزة على عقل أبو زيد، باختزاله إلى مجرد انعكاس للواقع؛ بينما النص هو في الحقيقة له كينونته المستقلة وخطاب له وقائعيته التي لا تختزل"[4]

إن الشبهة التي يبني نصر أبو زيد عليها رأيه في بشرية النص القرآني هي كيف

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ٤٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٢٧.

(٣) نقد النص، علي حرب ص٢١١.

(٤) المرجع السابق، ٢١٢.

تم الاتصال بين الله ﷻ وبين الإنسان الذي هو النبي ﵇ مع اختلاف النظاميين اللغويين لكل منهما، أو بين جبريل ﵇ وبين النبي ﷺ. مع أن طرق الاتصال معروفة من خلال النص القرآني حيث يتم عبر أحدى وساطات ثلاث، إما عن طريق الإلهام كما أوحى للنحل، ولأم موسى، وللملائكة، أو يكون من وراء حجاب كما كلم الله موسى في قوله تعالى ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٣٠﴾ [سورة القصص آية ٣٠] أو يكون عن طريق إرسال ملك كريم من الملائكة وهي الطريقة المعروفة في تنزل القرآن على محمد ﷺ.(١)

ويبقى السؤال مطروحا عند أبو زيد: ما طريقة هذا الاتصال وكيف يتم مع أن هناك اختلافا في الأنظمة، والمراتب الوجودية،؟ مع العلم أن الشفرة المستخدمة في هذا التلاقي هي اللغة العربية. وصورة اعتراض أبو زيد يبينها من وجهة نظره نقاش العلماء قديما حول هذه الإشكالية، بصورة مختلفة عما يطرح الآن في العصر الحاضر، حيث كان السؤال الوارد حينئذ ما الذي نزل به جبريل ﵇ على النبي ﷺ؟ هل هو اللفظ والمعنى؟ أم هو المعنى فقط وتمت الصياغة من قبل النبي ﵇ أو من قبل جبريل؟ ويفترض هذا الرأي الأخير -أن الصياغة تمت من قبل جبريل- أن للملائكة نظاما لغويا هو نفس النظام اللغوي العربي، وحتى لو قلنا بهذا الرأي الأخير؛ فلابد أن يكون هذا الوحي قد تحول إلى النظام اللغوي بعد أن لم يكن كذلك(٢).

يقول أبو زيد: "ولا شك في أن مثل هذا التصور يتناقض ومفهوم النص لنفسه من أنه قول وقرآن -بالاشتقاق من القراءة- وأنه رسالة لغوية لا يجوز المساس

---

(١) يعني قول الله تعالى: (وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ. وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)الشورى الآيتان٥١_٥٢.

(٢) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٤٠ _٤٥.

بمنطوقها أو تحريفها". [1] إذن هذا الوحي في حقيقته (تنزيل) من الله و(رسالة) إلى الناس عن طريق: الملك (الروح) ومحمد ﷺ "لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم هذا الواقع من أبنية أهمها البناء الثقافي، إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر "يتنزل" إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي". [2] فالكلام كلام الله ﷻ، وصفته أنه "تنزيل" وهو مفارق للبشر من جهة مصدره، فهو وحي من الله على رسوله وهو بلاغ للناس (الذين ينتمون إلى النظام اللغوي نفسه للنص، وينتمون إلى الإطار الثقافي الذي تعد هذه اللغة مركزه). [3]

وخلاصة الأمر أن نصر أبو زيد كان مضطربا في موقفه من القرآن ولم يكن متسقا منهجيا في موقفه منه؛ فتصريحه بثبوت النص ينافي تطبيقاته؛ فمن يقول بتاريخية النص يلزمه نفي القداسة عنه ومن ثم عدم القطع بمرجعيته لقائله، وهذا التناقض الذي وقع فيه نصر أبو زيد كان بسبب تبنيه لمصطلح غربي -التاريخية- وتطبيقه في بيئة غير بيئته وعلى نص مختلف عن النص الذي طبق عليه في تلك الثقافة وهي أزمة الحداثة العربية بشكل عام حين تعاملت مع الحداثة الغربية.

فالقرآن الكريم وحي إلهي نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين، بلسان عربي مبين، أما الكتاب المقدس فهو كتاب لعبت به يد التحريف والتبديل فكيف يمكن أن يطبق عليه هذا المنهج التاريخي الذي يقول به أبو زيد؟ ربما يكون هذا المنهج صالحا للكتاب المحرف أما الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلا يصلح له إلا المنهج الإسلامي في التفسير والبيان.

يقول شكري عياد: "إن الحداثي العربي له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته: حضوره في مجتمعه العربي وحضور أمام مركز الثقافة الغربية. وحضوره في

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٤٥.

(٢) المرجع السابق، ص٥٦.

(٣) المرجع السابق، ٥٦.

الثقافة العربية واضح: فهو يحارب التخلف والجمود في المؤسسات كما يحطم التقاليد اللغوية والفنية، ولكن حضوره في الثقافة الغربية غير بارز ولا مميز لأن هذه الثقافة تمر منذ فترة غير قصيرة بعصر من التجريب في كل ميادين الفكر والفن... "[1]

إن الذي أوقع أبو زيد في هذا التناقض هو أزمة المصطلح للمتلقي من خارج الإطار الثقافي وهذا ما حدث بالفعل مع أبو زيد في مصطلحي الهرمنيوطيقا والتاريخية "فالمصطلح الذي لا يشير إلى دلالات معرفية محددة، بل يحدث إرباكا داخل الواقعين الحضاري والثقافي اللذين ارتبط بهما، حري بأن يحدث فوضى في الدلالات المعرفية عندنا أصحاب الأطر الثقافية والقيم المعرفية المغايرة تماما.... إننا حين نستخدم مصطلحات الحداثة الغربية ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافي والحضاري الخاص بها، نحدث فوضى دلالية داخل واقعنا الثقافي والحضاري، وإذا كنا ننشد الأصالة فقد كان من الأحرى بنا أن ننحت مصطلحنا الخاص بنا، النابع من واقعنا بكل مكوناته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لأن الهوة بين الواقعين الغربي والعربي واسعة سحيقة.. "[2].

إن دخول نصر أبو زيد ومن معه من المفكرين تحت مظلة المدارس النقدية الغربية والتنظير الأدبي، يجعلهم يستخدمون المصطلح الغربي بكل دلالاته، "ويصلون إلى نفس النتائج التي توصلت إليها الحداثة الغربية في تعاملها مع النصوص: فلا نص ولا دلالة ثابتة، لا تفسير نهائي للنص، لا تفسير مفضل أو موثوق به، اللعب الحر للغة، كل القراءات إساءة قراءات... إلى آخر تلك المتاهات التي أدخلتنا فيها الحداثة الغربية ومدارسها النقدية"[3].

---

(١) المذاهب الأدبية والنقدية عند العرب، شكري عياد، سلسلة عالم المعرفة الكويت١٩٩٣م ص١٨.

(٢) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة ص٣٣، ٣٤.

(٣) المرجع السابق ، ص٣٥.

❖ من النص إلى الخطاب:

كل ما طرح في الصفحات السابقة من الكلام عن القرآن الكريم من حيث مصدره، ومن حيث بنيته اللغوية، وتأثره بالواقع، وتأثيره فيه، كل ذلك باعتباره (نصا). ولكن نصر أبو زيد بدأ يعيد النظر في هذا المفهوم (نصية القرآن) والانتقال به إلى أفق آخر يتلاءم وحقيقته المكتنزة بمعاني لا حصر لها.

مما دفع أبو زيد لهذا التغيير المنهجي أن التعامل مع القرآن الكريم باعتباره (نصا) يبرر للمفسر أيا كان أن يطرح قناعاته في صورة تفسير، ويجعل القرآن ناطقا به، بل ويمكنه أيضا التلاعب الدلالي بالنص القرآني من جهة المعاني أو حتى المبنى القرآني نفسه، [1] وذلك لعدم وجود ما يمنعه من الالتزام بمنهج معين، أو الوقوف عند اعتبارات مؤثرة في التفسير قد تغير اتجاه المعنى، لهذا كان الانتقال من (نصية القرآن) في نظر أبو زيد يمكننا من الهروب من التأويلات الإيديولوجية التي سجنت المعاني القرآنية في نطاقها الضيق، ويفتح أمامنا مساحات أوسع في التعامل مع القرآن الكريم.

كما أن التعامل مع القرآن الكريم باعتباره نصا يفترض نوعا من الوحدة والبنية في النص، وهذا "يتطلب من الباحث البحث عن الناظم المشترك وراء هذه الوحدات"[2] وهذا لا يتناسب مع المنهج اللائق بدراسة القرآن لذا يرى أبو زيد أنه توصل "إلى أن القرآن (خطابات) وليس (نصا)، وعلى مستوى البحث الأكاديمي هناك فرق كبير بين (النص) و(الخطابات) التي لها سياق وموضوع وبنية ومقصد، ومتلق مختلف، لأن القرآن ما إن تحول إلى (مصحف) أعطى انطباعا بنصيته إذ أصبح كتابا مغلفا، له بداية وله نهاية... فالقرآن ظاهرة تاريخية -بغض النظر عمن يغضب

---

(١) انظر: حوار نشوى الحوفي "يجب إعادة التفكير في معاني القرآن" جريدة المصري اليوم، القاهرة عدد ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٨.

(٢) انظر: حوار محمد فرج " الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والإنسان "جريدة البديل، القاهرة عدد ١٢/ ٤/ ٢٠٠٨/ ويمكن مطالعة الحوار على موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

ولكن هذا الواقع- لها ملابسات معينة فلا يمكن فهم الخطابات إلا بفهم الملابسات المصاحبة مثل أسباب النزول وخلافة"[1]

❖ ما الذي يميز (الخطاب) عن (االنص)؟ عند نصر أبو زيد.

لقد مر معنا كيف وصف نصر أبو زيد (النص) وحدد معالمه من جهة النسق الكلامي، والبناء اللغوي، وقوانين الكلام، ووجود متكلم به أو "مؤلف" والبحث عن القارئ الضمني في النص الخ...

لكنه يعود مؤخرا ليقول " في بداية عملي.. تعاملت مع القرآن متماشيًا مع التقاليد التراثية وأيضا إنجازات العلوم اللغوية الحديثة علي أنه «نص»، وهذه الكلمة تعني أن هناك نوعا من الوحدة ومن البنية، وهذا يتطلب من الباحث البحث عن الناظم المشترك وراء هذه الوحدات، لكن في الخمس سنين الأخيرة، ومع دراستي للتفسير الحديث، توصلت إلي أن هذا المفهوم ليس هو الكفء في التعامل مع القرآن أي علي أنه «نص». أري أن القرآن خطابات وليس نصًا"[2].

و"الخطاب" في رأي أبو زيد يتميز عن النص؛ فهو أكثر تعقيدا من النص وكل ما يمكن أن يعد إشكالا في النص فهو موجود في الخطاب فمثلا "ليست هناك وحدة في السورة الواحدة، ولكنها تتضمن عددا من الخطابات، وإنّ تحديد الخطابات داخل السورة مسألة عسيرة وليست سهلة"[3] وفي الخطاب سيختفي (المؤلف) ويحل محله (المتحدث). وسيكون المخاطب فيه مباشرا أحيانا وأحيانا غير مباشر. كما أن هناك

---

(١) حوار محمد فرج " الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والإنسان "جريدة البديل، القاهرة عدد ١٢/ ٤/ ٢٠٠٨/ ويمكن مطالعة الحوار على موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

(٢) حوار نشر في جريدة اليوم المصرية، بتاريخ ١٠/ ٤/ ٢٠٢٠.

(٣) حوار محمد فرج " الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والإنسان "جريدة البديل، القاهرة عدد ١٢/ ٤/ ٢٠٠٨/ ويمكن مطالعة الحوار على موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

(مود) أو (نمط) أو (حالة) تحيط بالكلام تختلف من حين لآخر. وحتى تتضح فكرة نصر أبو زيد في المقصود بـ(المود) أن الخطاب الشفهي له أجواؤه التي من خلالها يمكن أن يتحدد المعنى بغض النظر عن الحروف والألفاظ المستخدمة في الكلام فالتنغيم مثلا ورفع الصوت والهمس أحيانا وتعبيرات الوجه، كلها تصنع (مود) تأخذ معه المعنى للاتجاه المناسب والمقصود. يقول أبو زيد: "وعلى مستوى البحث الأكاديمي هناك فرق كبير بين (النص) و(الخطابات) التي لها سياق وموضوع وبنية ومقصد، ومتلق مختلف. لأن القرآن ما إن تحول إلى (مصحف) أعطى انطباعا بنصيته إذ أصبح كتابا مغلفا له بداية وله نهاية"[1]

وهذا الذي يذكره نصر ليس بدعا من القول فقد طرح المهتمون بالتفسير مثل هذا الطرح في صيغ الأمر والنهي المتنقلة بين الترغيب والترهيب، والتهديد، والعتاب وبين الاستفهام التقريري، والإنكاري، ولكن نصر أبو زيد يعتبر أن هذا كان على مستوى الجملة فقط؛ وهو يريد أن يجعله على مستوى أوسع هو مستوى الخطاب.[2]

ومن الفوارق أيضا بين الخطاب والنص عند أبو زيد أن الخطاب سيمنح القارئ والمستمع فرصة معرفة من المتكلم في النص، ولا يعني تعدد المتكلمين في النص تعدد المؤلفين، ولكن كي يعرف صوت من هذا الذي يتكلم الآن هل هو الله؟ وما الصيغة التي يتحدث بها؟ فأحيانا يكون المتحدث الله ﷻ بصيغة المفرد، ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾ [طه: ١٤] وأحيانا يكون الحديث بصيغة الجمع ﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا﴾ [الأنبياء: ٦٩] وأحيانا يتحدث النبي، وأحيانا يتحدث المجتمع ليس على سبيل الاقتباس ولكن من خلال إعادة إنتاج الخطاب، كل هذه الأصوات في النص القرآني تبين لنا أن هناك أنماطا مختلفة وأحاديث متعددة، لا يمكن القبض عليها إلا من خلال ما يسمى (بالظاهرة

(١) حوار نشر في جريدة اليوم المصرية بتاريخ ١٠/ ٤/ ٢٠١٠.

(٢) حوار جمال عمر "عقل نصر أبو زيد بعقد ونص" (١) موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

القرآنية). يقول أبو زيد: "إن القرآن كان ظاهرة متداولة قبل أن يوضع في كتاب"[1]. وهي الظاهرة المتداولة وقت نزول النص القرآني، حيث كان يتم التعامل مع القرآن باعتباره نصا شفاهيا مختلف السياقات، والمخاطبين، تظهر ردود الأفعال في النص من خلال تفاعلهم مع القرآن، هذه الفعالية حين تتعامل مع القرآن (كنص) ستغيب حتما ولن تبقى ظاهرة في التفسير ولا في الفهم، والذي سيبقيها في دائرة الاعتبار هو التعامل مع القرآن كمجموعة من الخطابات لأن هذا سيكشف بعض الأمور الهامة المتعلقة بالقرآن الكريم:

الأول: أنه سيظهر كيف أن القرآن الكريم على درجة عالية من الغنى والخصوبة.

الثاني: أنه سيحرر القرآن من الآراء التي أخذت شرعيتها بسبب الصراعات السياسية والاجتماعية.

الثالث: أنه سيكشف المعنى في سياقه التاريخي، ومعرفة مدى قدرة هذا المعنى على مخاطبة العصر الذي نعيش فيه من عدمها. [2]

إن تحليل الخطاب يعد بمثابة علم لا يستغني عنه مشروع أبو زيد التأويلي لكونه يرى أنه يؤدي "لاكتشاف الدلالات المعلنة والمضمرة، والمسكوت عنها في الخطاب انطلاقا من حقيقة أن للخطاب من حيث هو خطاب؛ آليات مستقلة عن قصد منتجه في إنتاج الدلالة. إن الخطاب علاقة تواصل بين منتج ومتلق، فهو بمثابة (العملة) المتبادلة التي لا تتحدد قيمتها من طرف واحد، بل تتحدد من خلال (التداول). وبعبارة أخرى ليست (اللغة) في الخطاب أداة توصيل محايدة يشكلها المنتج للخطاب،

---

(١) حوار جمال عمر "عقل نصر أبو زيد بعقد ونص" (١) موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

(٢) انظر: حوار جمال عمر "عقل نصر أبو زيد بعقد ونص" (١) موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

فتستجيب بطواعية مطلقة لقصده ونيته، بل إن للغة وجودا في سياق (التداول) الثقافي والفكري يجعلها محملة بدلالات قبلية سلبية وإيجابية"[1]. لذا يؤكد أبو زيد أن منهج تحليل الخطاب لا يتوقف "عند مستوى اكتشاف الدلالة اللغوية أو السردية السياقية، لأن بعض الخطابات توظف دلالات سميولوجية تحتاج للتحليل والكشف عن بنيتها"[2]

وهذا يتيح لنصر أبو زيد فرصة الاستفادة من النظريات الغربية المتعلقة بلغة النص "لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من (السميولوجيا) و(الهرمنيوطيقا) بالإضافة إلى اعتماده على (الألسنية) و(الأسلوبية) و(علم السرد)[3]

إن فكرة "الخطاب" التي يتبناها نصر أبو زيد هي في الواقع لا تبتعد كثيرا عن فكرة " الحدث الشفهي" التي يطرحها أركون ليفرق بين الكلام والنص يقول محمد أركون: "إن القرآن ليس وثيقة يسائلها المؤرخ بل كلام حياة، لأن كلماتها تحدد التصرفات الشعائرية، والأخلاقية، والفقهية للمؤمنين، وتبين حقل نشاطهم الثقافي والخيالي، وتصوغ أشكال حساسيتهم وتغذيها". [4]

ويقول: "إذا قلنا إن القرآن هو مجموعة من الألفاظ، فإننا نركز الانتباه على أنه كان وما زال كلاما قبل أن يصبح نصا مكتوبا، غير أن الكلام الذي أخرجه النبي لا يخضع للوضع القانوني اللغوي الذي يخضع له كلام المؤمن الذي يتكرر بصورة

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٦٩، ٧٠ وانظر: النص والسلطة والحقيقة، ص٨.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٨.

(٣) المرجع السابق ، ص٨.

(٤) العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب " الجهود الفلسفية عند محمد أركون" رون هاليبر، ترجمة جمال شحيد (الطبعة الأولى، ٢٠٠١) الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع. ص١٩٤ والنص المنقول هنا لأركون من كتابه قراءات القرآن ص٧٣ من النص الفرنسي.

صوتية وأبجدية مثبتة بصرامة".[١] وأركون حين يؤصل فكرة الحدث الشفهي فإنه في واقع الأمر يلجأ إلى طرح جاك غودي[٢] وويليام غراهام[٣] اللذان بسطا الكلام عن التحول من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المثبتة بالكتابة، حتى إن غودي يرى أن الإسلام جاء بثقافة مكتوبة محدودة وأن هناك من تعرض لهذا المكتوب بالتلاعب، وأركون وهو يعمق الهوة بين الثقافة الشفوية والثقافة المكتوبة يريد أن يخلق لنقده حرية تأويلية يطبقها على النص القرآني المكتوب بشكل واسع، تناقش معه حتى الجانب الغيبي في النص أو ما يسميه هو البعد الأسطوري.

وبما أن القرآن نص محكم فإن أركون يرى أنه يحيل بصورة لا مباشرة إلى الحدث الشفوي المتمثل بكلام الله الذي أنزله على النبي محمد، وبالتالي يقف النص المكتوب عند حد يناسبه ويليق به ألا وهو الإحالة إلى حدث الخطاب السردي، وهذا يحررنا من اعتقاد أن النص المنقول والحدث الشفوي للوحي متطابقان كما كان يظن المفسر القديم. وأخيرا فإن تثبيت النص المكتوب والتباعد عن النص الشفوي أو إهماله وعدم الالتفات إليه سيفتح المجال للالتباسات التاريخية التي جعلت أصحاب الاتجاه الأصولي يسعون إلى فهم النص في حرفيته.[٤]

---

(١) العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب " الجهود الفلسفية عند محمد أركون" رون هاليبر، ص، ١٩٥.

(٢) جون جاك رانكين جودي ولد في ٢٧ يوليو ١٩١٩م هو عالم الانثروبولوجيا البريطاني الاجتماعية، وقد كان معلما بارزا في جامعة كامبردج أحد أبرز علماء الاجتماعيات خاصة علم الإنسان،، من مؤلفاته سرقة التاريخ، والشرق في الغرب، والإسلام في أوربا المرجع.

(٣) وليام جراهام سمنر عالم أمريكي؛ ولد في ١٨٤٠م وتوفي في ١٩١٠ م وهو من أهم علماء الاجتماع الأمريكيين، من مؤلفاته العادات الشعبية المرجع.

(٤) انظر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب " الجهود الفلسفية عند محمد أركون" رون هاليبر، ص١٩٦، ١٩٧.

هكذا يرى نصر أبو زيد أنه بهذا المنهج الذي رسمه سيحمي القرآن من السجالات الأكاديمية، والأيديولوجيات بشتى أنواعها، وذلك عن طريق النظر إلى القرآن الكريم في بنيته التاريخية وفق المعطيات السابقة وحسب.

ولنا أن نتساءل هنا هل التفريق بين النص والخطاب لا يعدو أن يكون أمرا اصطلاحيا أم هو فعلا جوهري يستحق هذا العناء؟

إن المفسرين حين تعاملوا مع النص تعاملوا معه وفق كل ما يتعلق به بدءا بسبب النزول وانتهاء بحال المؤمنين حين تنزل عليهم القرآن وكتب التفسير مليئة بالحديث عن حال النبي والمؤمنين وتفاعلهم مع الوحي.

لكن هدف الانتقال من النص إلى الخطاب الذي يحاوله أبو زيد هو "كشف المعنى في سياقه التاريخي وبالتالي يمكن الوصول إلى: هل هذا المعنى في سياقه التاريخي قادر على مخاطبة العصر الذي نعيش فيه وإلى أي حد"[(١)] وهو ما سيبرر له اجتهاداته ومنهجه الذي يصفه بالتجديد في الدين كما سيأتي معنا.

إن هذا الخطاب الذي يعنيه أبو زيد لا يستمد مرجعيته من عقائد الأمة التي فهمها السلف من نصوص الكتاب والسنة وتلقتها الأمة بالقبول، ولكنه يستمده من الوعي لتاريخية النصوص الدينية لأنه وعي في نظر أبو زيد "يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديما وحديثا، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص -الله- محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل -المتلقي- بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد"[(٢)].

---

(١) انظر: حوار جمال عمر "عقل نصر أبو زيد بعقد ونص" (١) موقع رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٠.

المبحث الثاني:
موقف نصر أبو زيد من السنة

إذا كان نصر أبو زيد تعامل مع النص القرآني باعتباره منتجا ثقافيا ومن ثم أخضعه للتاريخية الزمانية، فإنه يتعامل مع الحديث النبوي وفق منهج مختلف، وهو وإن كان لا يخرج عن إطار التاريخية إلا أنه من جهة أخرى يحاول أن ينحّي دلالة السنة عن دائرة الاحتجاج والفهم والامتثال، باعتبار أنها ليست مصدرا تشريعيا يحظى بما يحظى به القرآن الكريم من الثبوت.

وإذا كان النص القرآني وهو نص ديني ثابت ولا مجال للطعن في ثبوته كما صرح بذلك أبو زيد إذ يقول: "إن القرآن... نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوما يفقد صفة الثبات"[1]؛ لأنه يصبح (مفهوما) متحركا متعدد الدلالات؛ فإن عدم ثبوت السنة عنده يكون من باب أولى.

وعلى هذا فلابد عند أبو زيد من الـ"تفرقة في النصوص بين (النص الأصلي) و(النص الثانوي) النص الأصلي في حالة التراث هو (القرآن الكريم) باعتباره النص الذي يمثل الواقعة الأولى في منظومة نبعت منه وتراكمت حوله، والنصوص الثانوية تبدأ بالنص الثاني، وهو نص السنة النبوية الشريفة إذ هي في جوهرها شرح وبيان للنص الأصلي الأول. وإذا كانت السنة نصا ثانويا ثانيا، فإن اجتهادات الأجيال المتعاقبة من العلماء والفقهاء والمفسرين تعد نصوصا ثانوية أخرى من حيث هي شروح وتعليقات إما على النص الأصلي الأول، أو على النص الثاني الثانوي"[2] وحتى يبرر نصر أبو زيد هذا الإقصاء للحديث النبوي فإنه يرى أن وصف الحديث

---

(١) نقد الخطاب الديني ص٩٩.

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٢٢، ٢٣.

بكونه نصا ثانويا لا يحمل معنى سلبيا للسنة ولا تقليلا من شأنها لأنه مجرد مصطلح وصفي لا يتضمن أي حكم قيمي. [١]

❖ موقف نصر أبو زيد من السنة القولية والعملية:

يخالف نصر أبو زيد في كتابه مفهوم النص هذا الطرح ولا يعدّ السنة النبوية مجرد نص ثانوي مفسر للنص الأول - فنجده في معرض انتقاده لعلماء القرآن الذين فصلوا بين النص والحكم وألغو علاقة التلازم الضرورية بين النص والدلالة وذلك بافتراضهم إمكانية أن يسبق النص الحكم فينزل النص في مكة ثم يتقرر الحكم في المدينة بأن هذا الافتراض ناشئ عن تجاهلهم أحيانا أو -تناسيهم- لنص (السنة) وبالتالي فـ"تصور هؤلاء العلماء للنص الديني تصور يقصره على (القرآن) ويرى السنة (مذكرة تفسيرية) وهذا تصور مخالف لتصور الفقهاء والأصوليين... ولو تنبه علماء القرآن لهذا الربط بين الدلالات الشرعية لأدركوا أن افتراضهم إمكانية تأخر نزول النص عن الحكم مجرد افتراض ذهني يعتمد على فصل بين جانبي النص الديني"[٢].

ويؤكد نصر هذا الاتصال بين النصين القرآن والسنة بأن "القرآن لم يتضمن كيفية الصلاة ولا عدد الركعات ولا تحديد الفروض ولا النوافل وإنما أشار إشارة مجملة إلى فرض الصلاة وإلى وجوبها"[٣] ولذلك فما ترويه السيرة في حديث جبريل[٤]

---

(١) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٢٣.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٩٠.

(٣) المرجع السابق، ص٩١.

(٤) حديث جبريل حين علم النبي ﷺ الوضوء.

هذا الحديث ذكره ابن إسحاق في السير، ونقله عنه البيهقي في دلائل النبوة..قال ابن إسحاق: حدثني بعض أهل العلم أن الصلاة حين افترضت على رسول الله ﷺ أتاه جبريل وهو بأعلى مكة فهمز له بعقبه في ناحية الوادي فانفجرت منه عين، فوضأ وجهه ومضمض واستنشق ومسح برأسه وأذنيه ورجليه إلى الكعبين، ونضح فرجه، ثم قام فصلى ركعتين، وسجد أربع سجدات على وجهه، ثم رجع النبي ﷺقد أقر =

حين علم النبي ﷺ الوضوء يدل على "تصور مفهوم شامل للنص الديني"[(١)] وللقارئ أن يتساءل هنا عن هذه الرؤية في فكرة أبو زيد من تقديم للسنة وإعادة ارتباطها بالوحي! هل هي تنم عن قناعة ربما تغيرت لاحقا؟إن المتتبع لمنهج نصر أبو زيد يعلم أنه هنا يمارس تلفيقيته المعتادة التي تخدم فكرته وتدعمها، فهو في هذا السياق في كتابه مفهوم النص يؤسس لمسألة تاريخية القرآن الكريم، وعن مدى ارتباطه بالأحداث والوقائع التي كانت معاصرة له، مما يجعله نصا تاريخيا مرتبطا بالزمان والمكان، وليس قادرا على التواصل التشريعي مع الأزمنة اللاحقة بشكل طبيعي.

لهذا لا نستغرب أن يعود نصر أبو زيد مرة أخرى في كتابه "الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"[(٢)] لينتقد الإمام الشافعي بأنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ قام بـ"تحويل السنة النبوية -النص الثانوي- إلى نص مشرع لا يقل في دلالته التشريعية عن النص الأول، القرآن الكريم، وهذا على خلاف ما كان مستقرا قبل عصره من أنها نص شارح وبيان"[(٣)].

لقد أفرد نصر أبو زيد للإمام الشافعي كتابا مستقلا يناقش فيه مدى تأثيره على المنهج السلفي خصوصا فيما يتعلق بمصادر الاستدلال، القرآن، والسنة، والإجماع،

= الله عينه وطابت نفسه، وجاءه ما يحب من الله، فأخذ بيد خديجة حتى أتى بها العين، فتوضأ كما توضأ جبريل، ثم ركع ركعتين وأربع سجدات هو وخديجة، ثم كان هو وخديجة يصليان سراً.أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من طريق محمد بن إسحاق، كتاب: جمع أبواب المبعث، باب: من تقدم إسلامه من الصحابة، ٢/ ١٦٠ وأخرجه ابن إسحاق في السير، باب: اليوم الذي وقعت فيه غزوة بدر، ١/ ١٣٦، وهذا الحديث ضعيف لأن مداره علي عبد الله بن لهيعة، وهو ضعيف، فقد ضعفه أهل العلم، وكانت كتبه قد احترقت فأخذ يحدث من حفظه، وهو ليس ضابطا.

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٩١.

(٢) صدر الكتاب في عام ١٩٩٢م.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية نصر أبو زيد، ص٣٦ وانظر ص١٠٨ نفس المرجع ص١٨٩.

وكيف تأثر من بعده من المصنفين بطرحه المؤدلج الذي وظف فيه نصوص القرآن لخدمة فكرته القاضية بتوسيع دائرة السنة لتشمل الأقوال والأفعال ثم توسيعها لتشمل الإجماع بعد ذلك.

ولهذا لا يتورع أبو زيد في وصف منهج الإمام الشافعي بالتلفيق حين كان يقدم الحل للخلاف القائم بين (أهل الكلام) و(أهل الحديث) في نزاعهم على العلاقة بين (السنة) و(القرآن) فيما يتعلق بأحاديث الآحاد حين رفضه أهل الرأي وقبله أهل الحديث؛ حيث كان منحازا لأهل الحديث إذ انتصر- (للنصيّة) أو (للرواية) على حساب (الدراية) أو مدى (معقولية) مضمون النص.[1]

مع العلم أن الخلاف بين أهل الرأي وأهل الحديث لم يكن أبدا في حجية النص الشرعي، ولكنه كان في مدى ثبوته من عدمه، ولكنها تلفيقية نصر التي تسلط الضوء على ما يخدم فكرته فحسب.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "قال أبو يوسف، وهو أجل أصحاب أبي حنيفة، وأول من لُقّب قاضي القضاة، لما اجتمع بمالك وسأله عن هذه المسائل - أي مسألة مقدار الصاع النبوي، وترك صدقة الخضراوات، والأحباس، وقد أشار إليها المؤلف قبل ذلك -، وأجابه مالك بنقل أهل المدينة المتواتر، رجع أبو يوسف إلى قوله، وقال: لو رأى صاحبي مثل ما رأيت لرجع مثلما رجعت، فقد نقل أبو يوسف أن مثل هذا النقل حجة عند صاحبه أبي حنيفة، كما هو حجة عند غيره، لكنَّ أبا حنيفة لم يبلغه هذا النقل، كما لم يبلغه ولم يبلغ غيره من الأئمة كثير من الحديث؛ فلا لوم عليهم في ترك ما لم يبلغهم علمه، وكان رجوع أبي يوسف إلى هذا النقل كرجوعه إلى أحاديث كثيرة اتبعها هو وصاحبه محمد وتركا قول شيخهما؛ لعلمهما بأن شيخهما كان يقول: (إن هذه الأحاديث أيضاً حجةٌ إنْ صحت) أي إنْ بلغته صحيحة، لكنها لم تبلغه.

---

(١) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص٥٧.

ومن ظنَّ بالإمام أبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره فقد أخطأ عليهم، وتكلم بالظن أو بالهوى؛ فهذا أبو حنيفة يعمل بحديث الوضوء بالنبيذ في السفر [1]، مخالفةً للقياس، وبحديث القهقهة في الصلاة[2] مع مخالفته للقياس؛ لاعتقاده صحتهما وإن كان أئمةُ الحديث لم

---

(١) يقصد به الوضوء بالنبيذ وهو ما يعمل من الأشربة من التمر والزبيب والعسل والحنطة والشعير، وهذا الحديث أخرجه الدار قطني في سننه، كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ، حديث رقم ٢٤٢، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِذَا لَمْ يَجِدْ أَحَدُكُمْ مَاءً وَوَجَدَ النَّبِيذَ فَلْيَتَوَضَّأْ بِهِ»والحديث شديد الضعف. قال الدارقطني: أَبَانُ هُوَ ابْنُ أَبِي عَيَّاشٍ مَتْرُوكُ الْحَدِيثِ ، وَمُجَاعَةُ ضَعِيفٌ، ط مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان ١/ ١٢٨، وأبو حنيفة يجيزه مستدلا بأحاديث كلها ضعيفة منها هذا الحديث، وقد ذكر ملا علي القاري في المرقاة عن نُوحٌ الْجَامِعُ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ رَجَعَ عن هَذَا الْقَوْلِ، راجع مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح علي بن سلطان محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري ٢/ ٤٥٣، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القهقهة في الصلاة، حديث رقم ٦٧٣، ١/ ٣٢٥، ط دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: " إِذَا ضَحِكَ الرَّجُلُ فِي الصَّلَاةِ أَعَادَ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُعِدِ الْوُضُوءَ " وأخرج الدارقطني في سننه حديثا فيه إعادة الوضوء والصلاة إلا أنه حديث معل لا يحتج به، قال الدارقطني:...عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ بْنِ أُسَامَةَ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ: بَيْنَا نَحْنُ نُصَلِّي خَلْفَ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِذْ أَقْبَلَ رَجُلٌ ضَرِيرُ الْبَصَرِ فَوَقَعَ فِي حُفْرَةٍ ، فَضَحِكْنَا مِنْهُ ، «فَأَمَرَنَا رَسُولُ اللهِ ﷺ بِإِعَادَةِ الْوُضُوءِ كَامِلًا وَإِعَادَةِ الصَّلَاةِ مِنْ أَوَّلِهَا»أخرجه الدارقطني في سننه، كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها، ١/ ٢٩٥، ط مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان، وهذا الحديث ضعيف. قال الدار قطني: (الْحَسَنُ بْنُ دِينَارٍ وَالْحَسَنُ بْنُ عُمَارَةَ ضَعِيفَانِ ، وَكِلَاهُمَا قَدْ أَخْطَأَ فِي هَذَيْنِ الْإِسْنَادَيْنِ وَإِنَّمَا رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ الْحَسَنُ الْبَصْرِيُّ ، عَنْ حَفْصِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ مُرْسَلًا ، وَكَانَ الْحَسَنُ كَثِيرًا مَا يَرْوِيهِ مُرْسَلًا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ، وَأَمَّا قَوْلُ الْحَسَنِ بْنِ عُمَارَةَ ، عَنْ خَالِدٍ الْحَذَّاءِ ، عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ ، عَنْ أَبِيهِ ، فَوَهْمٌ قَبِيحٌ ، وَإِنَّمَا رَوَاهُ خَالِدٌ الْحَذَّاءُ ، عَنْ حَفْصَةَ بِنْتِ سِيرِينَ ، عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ، رَوَاهُ عَنْهُ كَذَلِكَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ ، وَهُشَيْمٌ ، وَوُهَيْبٌ ، وَحَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ وَغَيْرُهُمْ وَقَدِ اضْطَرَبَ ابْنُ إِسْحَاقَ فِي رِوَايَتِهِ ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ دِينَارٍ لِهَذَا الْحَدِيثِ فَمَرَّةً رَوَاهُ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ ، وَمَرَّةً رَوَاهُ عَنْهُ عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ أَبِي الْمَلِيحِ ، عَنْ أَبِيهِ ، وَقَتَادَةُ إِنَّمَا رَوَاهُ عَنْ أَبِي الْعَالِيَةِ مُرْسَلًا ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ ، كَذَلِكَ رَوَاهُ عَنْهُ =

يصححوهما"[1].

بل إن الإمام الشافعي نفسه يقول ": أجمع الناس على أنَّ من استبانت له سنةٌ عن رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعَها لقول أحدٍ من الناس"[2] فأي تلفيقية تلك التي عناها أبو زيد عن الإمام الشافعي؟!

يقول نصر أبو زيد: "إن الشافعي هو الذي صاغ كل الأدلة.. للتدليل على أن (السنة) مصدر ثان من مصادر التشريع، وليس كلام الإمام الشافعي ولا أدلته يقينا مطلقا معلوما من الدين بالضرورة"[3] مؤكدا أن الشافعي هو الذي جهد في تأسيس مفهوم السنة وحيا حين صاغ مفهوم العصمة بأنها تعني انعدام الخطأ انعداما تاما عن الرسول ﷺ، مبررا عدم صحة هذه العصمة بأن القرآن نفسه قد عاتب النبي على بعض أفعاله عتابا قاسيا، ولكن الشافعي كما يرى أبو زيد قرر هذه العصمة حين أوّل معنى كلمة (الْحِكْمَةَ) الواردة في آيات القرآن الكريم بأنها السنة مع أنه تأويل يأباه السياق في كثير من الآيات كما يزعم[4].

ولكن هل عتاب القرآن الكريم للرسول ﷺ يعني أن السنة ليست مصدرا للتشريع؟ ألم يقل الله تعالى في كتابه العزيز (إن هو إلاّ وَحي يوحى) فالسنة النبوية وحي إلهي من عند الله تعالى وهي التي بينت مجمله، وقيدت مطلقه، وخصصت عامه. فكيف نرفض حجية السنة بعد ذلك؟!

ولو تأملنا كلام الإمام الشافعي رحمه الله الذي يبين فيه أن الحكمة المذكورة في آيات

= سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ وَمَعْمَرٌ ، وَأَبُو عَوَانَةَ ، وَسَعِيدُ بْنُ بَشِيرٍ وَغَيْرُهُمْ وَيَذْكُرُ أَحَادِيثَهُمْ بِذَلِكَ بَعْدَ هَذَا) أ. هـ.

(١) مجموع الفتاوى، ٢٠/ ٣٠٤، ٣٠٥.

(٢) أعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم راجعه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت ١/ ٢١.

(٣) الإمام الشافعي، نصر أبو زيد، ص٥١.

(٤) انظر: الإمام الشافعي، نصر أبو زيد، ص٥٢ وانظر ص١٢٠ وص ١٢١ وص ١٢٤ نفس المرجع.

كثيرة في القرآن تعني أقوال رسول الله ﷺ سنعلم أن سياق الآيات يدل عليها لا على القرآن باعتبارها قسيمة لكلام الله .

يقول الإمام الشافعي: " «فَذَكَرَ اللهُ تَعَالَى الْكِتَابَ، وَهُوَ الْقُرْآنُ وَذَكَرَ الْحِكْمَةَ، فَسَمِعْتُ مَنْ أَرْضَى مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْقُرْآنِ يَقُولُ: الْحِكْمَةُ سُنَّةُ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَهَذَا يُشْبِهُ مَا قَالَ (وَاللهُ أَعْلَمُ) بِأَنَّ الْقُرْآنَ ذُكِرَ وَأَتْبَعَتْهُ الْحِكْمَةُ وَذَكَرَ اللهُ ﷻ مِنَّتَهُ عَلَى خَلْقِهِ بِتَعْلِيمِهِمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ، فَلَمْ يَجُزْ -وَاللهُ أَعْلَمُ- أَنْ تعد الْحِكْمَة هَاهُنَا إِلَّا سُنَّةُ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَذَلِكَ أَنَّهَا مَقْرُونَةٌ مَعَ كِتَابِ اللهِ، وَأَنَّ اللهَ افْتَرَضَ طَاعَةَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، وَحَتَّمَ عَلَى النَّاسِ اتِّبَاعَ أَمْرِهِ.

فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِقَوْلٍ: فَرْضٌ إِلَّا لِكِتَابِ اللهِ، ثُمَّ سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، مُبَيِّنَةً عَنْ اللهِ مَا أَرَادَ دَلِيلًا عَلَى خَاصِّهِ وَعَامِّهِ ثُمَّ قَرَنَ الْحِكْمَةَ بِكِتَابِهِ فَأَتْبَعَهَا إِيَّاهُ، وَلَمْ يَجْعَلْ هَذَا لِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِهِ غَيْرِ رَسُولِ اللهِ ﷺ »"[1].

وبتأمل الآيات التي ورد فيها لفظ الحكمة يمكن للقارئ أن يعرف مدى خروج هذا الفهم عن السياق كما يدعي أبو زيد من عدمه:

يقول الله تعالى: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٣١﴾﴾ [البقرة ٢٣١].

ويقول تعالى: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ۚ وَكَانَ فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾﴾ [النساء ١١٣]

ويقول ﷻ: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوْحَىٰٓ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلْحِكْمَةِ ۗ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا ﴿٣٩﴾﴾ [الإسراء ٣٩].

---

(١) أحكام القرآن، للإمام الشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٠، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، ٢٩/١.

ويقـول تعـالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾﴾ [آل عمران:١٦٤].

ويقـول تعـالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾﴾ [البقرة:١٥١].

وقـال تعـالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾﴾ [الأحزاب ٣٤].

كل هذه الآيات تدل دلالة واضحة أن الحكمة هي ما تكلم به رسول الله ﷺ، فلم يكن الإمام الشافعي رحمه الله مجانبا للحق ولا متقولا في القرآن غير ما يدل عليه، ولم يكن الإمام الشافعي وحده من قال بأن الحكمة هي السنة فقد نقل البغدادي عن الحسن وقتادة أن الحكمة هي سنة رسول الله ﷺ [1] وفسر ابن حزم الحكمة (بأنها ما أوحي من السنة) [2]

إن أخطر شيء قام به الإمام الشافعي في نظر أبو زيد هو "توسيع مفهوم (السنة) ليشمل كل الأقوال بصرف النظر عن سياق القول، فصار كل (قول) قاله النبي عليه السلام وحيا" [3] مع أن رسالة النبي ﷺ هي (القرآن) وهو (البلاغ) وفيه يكمن الوحي، أما سنته ﷺ فبعضها شارحة ومبينة للمعنى وبعضها اجتهاد، وفي هذا القسم الأخير اختلف المختلفون .

"وما فعله الإمام الشافعي إزاء هذا الاختلاف، هو أنه أدمج كل العناصر في

---

(١) انظر: الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي دار ابن الجوزي - السعودية - ١٤٢١هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: أبو عبدا لرحمن عادل بن يوسف الغرازي ١/ ٨٨.

(٢) النبذ في أصول الفقه، ابن حزم، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠١هـ ص٥٧.

(٣) الإمام الشافعي، نصر أبو زيد، ص٥٢.

مفهوم كلي وضعه في المستوى نفسه المقدس للوحي، أي لكلام الله ﷻ. وبهذا الصنيع صار كل ما ينطق به محمد وكل ما يفعله وحيا، واختفت الحدود بين (الإلهي) و(البشري) ودخل الأخير دائرة المقدس"[1].

وهذا الدخول البشري في دائرة المقدس هو ما جعله نصر أبو زيد مانعا من جعل السنة وحي من الله على لسان محمد ﷺ، فهو يرى أن جعل السنة وحيا يوحد بين الإلهي والبشري ويجعلهما في درجة واحدة من التقديس وقوة الإلزام، وبالتالي إخراج الرسول من حدود البشرية إلى تخوم الألوهية، وأصبحت السنة نصا يحتاج بدوره إلى نص شارح .

يقول أبو زيد: "ومعنى ذلك أن توسيع نطاق النصوص الدينية بضم الأحاديث والسنن أدى بدوره إلى توسيع نطاق الأحاديث والسنن حتى احتاجت إلى الاستقصاء والتحري، من أجل الكشف عن دلالة المختلفات فيها"[2].

ويستدل أبو زيد على أن السنة ليست وحيا وليست في نفس درجة القرآن الكريم أنهما لا يتناسخان بمعنى أن السنة لا يمكن أن تنسخ القرآن، وليس هناك مثال صحيح على هذا التناسخ، لذا لم يقل الشافعي نفسه بهذا، وعليه فالسنة ليست إلا اجتهادات النبي ﷺ وفهمه.

والنتيجة التي يريد أن يصل إليها أبو زيد أن السنة ليست مصدرا من مصادر التشريع أي أنها ليست مصدرا مستقلا موصوفا بكونه وحي من الله ولكنها ليست إلا شارحة للقرآن أو هي من قبيل الاجتهادات، ومن قبيل شئون الحياة التي يفعلها الرسول ولا علاقة لها بالتشريع البتة[3].

---

(١) الإمام الشافعي، نصر أبو زيد، ص٥٥ وانظر ص١٢٥ نفس المرجع.

(٢) المرجع السابق ، ص١٥٧.

(٣) المرجع السابق ، ص٢٥ – ٢٧.

لقد ناقش السلف هذا الاتهام الذي يردده أبو زيد في حق السنة النبوية وبينوا أنها وحي من الله ﷻ.

يقول ابن حزم: "لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ ووجدناه ﷻ يقول فيه واصفا لرسوله ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النجم ٣، ٤] فصح لنا بذلك أن الوحي ينقسم من الله ﷻ إلى رسوله إلى قسمين:

أحدهما: وحي متلو مؤلف تأليفا معجز النظام، وهو القرآن.

والآخر: وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام ولا متلو ولكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، وهو المبين عنه ﷻ مراده منا"[1].

يقول ابن كثير إن الرسول ﷺ " وما بعثه بِهِ مِنَ الشَّرْعِ الْعَظِيمِ فِي غَايَةِ الِاسْتِقَامَةِ والاعتدال والسداد، ولهذا قال تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ أَيْ مَا يَقُولُ قَوْلًا عَنْ هَوًى وَغَرَضٍ ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ أَيْ إِنَّمَا يَقُولُ مَا أُمِرَ به يبلغه إلى الناس كاملا موفورا مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ وَلَا نُقْصَانٍ، ثم ذكر حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رضي الله عنهما قَالَ: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَنَهَتْنِي قُرَيْشٌ فَقَالُوا: إِنَّكَ تَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تسمعه مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ. فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فقال: «اكتب فو الذي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا خَرَجَ مِنِّي إِلَّا حَقٌّ» "[2].

إننا نجد نصر أبو زيد بناء على إقصائه للسنة وعدم اعتبارها وحيا يبالغ في توسيع دائرة الأشياء التي يفعلها النبي ﷺ من قبيل اجتهاداته خارج حدود التشريع

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم دار الحديث - القاهرة - ١٤٠٤، الطبعة: الأولى، ١/ ٩٣.

(٢) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢/ ١٦٢ وإسناده صحيح، وانظر تفسير القرآن العظيم لابن كثير، دار الفكر - بيروت - ١٤٠١، ٤/ ٢٤٨.

والوحي مبالغة لا تقف على أساس علمي بل تدل على جهل بالمرويات الصحيحة، فيذكر أن الصحابة رضوان الله عليهم "كانوا دائما ما يطرحون عليه السؤال في اجتهاداته خارج إطار الوحي المنزل - القرآن-: أهو الوحي أم الرأي والمشورة"[1] مع العلم بأن هذه الحادثة لم تحدث إلا في معركة بدر حين نزل رسول الله ﷺ منزلا رأى بعض أصحابه أن غيره خير منه، [2] وحادثة أخرى مشهورة فيما يتعلق بتأبير النخل[3].

وحين ينتقد نصر أبو زيد أصحاب الاتجاه الديني بأنهم يهدرون مبدأ (أنتم أعلم بشؤون دنياكم) [4] يبالغ هو فيه حتى يجعله مبدأ عاما يتم من خلاله إعادة النظر في كل كل التراث الحديثي. [5]

---

(١) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٦.

(٢) فالحباب ابن الْمُنْذِرِ بْنِ الْجَمُوحِ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ، أَمَنْزِلٌ أَنْزَلَكَهُ اللَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ وَلا نَتَأَخَّرَهُ، أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟قَالَ: بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ لَكَ بِمَنْزِلٍ، فَانْهَضْ بِالنَّاسِ حَتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى مَاءٍ مِنَ الْقَوْمِ فَنَنْزِلَهُ، ثُمَّ نعور ما سواه من القلب، ثم نبنى عَلَيْهِ حَوْضًا فَتَمْلَؤُهُ مَاءً، ثُمَّ نُقَاتِلُ الْقَوْمَ فنشرب ولا يشربون فقال رسول الله ﷺ: لقد أشرت بالرأي فنهض رسول الله ﷺ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ النَّاسِ، فَسَارَ حَتَّى أَتَى أَدْنَى مَاءٍ مِنَ الْقَوْمِ، فَنَزَلَ عَلَيْهِ، ثُمَّ أمر بالقلب فعورت، وَبَنَى حَوْضًا عَلَى الْقَلِيبِ الَّذِي نَزَلَ عَلَيْهِ فَمُلِئَ مَاءً، ثُمَّ قَذَفُوا فِيهِ الآنِيَةَ.أخرجه الإمام الطبري في تاريخه بسنده، في ذكر وقعة بدر الكبري، ٢/ ٤٤٠، والبيهقي في دلائل النبوة، كتاب: جماع أبواب غزوة بدر الكبري، باب ذكر سبب خروج النبي ﷺ، ٢/ ٣٥. (والحديث حسن بمجموع طرقه).

(٣) حديث تأبير النخل، عند مسلم رقم ٢٣٦٣ ابن ماجه الأحكام ٢٤٧١ أحمد (٦/ ١٢٣).

(٤) الحديث أخرجه الإمام ابن ماجة في سننه عَنْ عَائِشَةَ أم المؤمنين رضي الله عنها أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ سَمِعَ أَصْوَاتًا، فَقَالَ: «مَا هَذَا الصَّوْتُ؟» قَالُوا: النَّخْلُ يَأْبُرُونَهُ، فَقَالَ: «لَوْ لَمْ يَفْعَلُوا لَصَلَحَ»، فَلَمْ يُؤَبِّرُوا عَامَئِذٍ، فَصَارَ شِيصًا، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: «إِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ دُنْيَاكُمْ، فَشَأْنُكُمْ بِهِ، وَإِنْ كَانَ شَيْئًا مِنْ أَمْرِ دِينِكُمْ، فَإِلَيَّ» كتاب: الرهون، باب: تلقيح النخل، ٢/ ٨٢٥، حديث رقم ٢٤٧١، والحديث صحيح (صححه الألباني) سلسلة الأحاديث الصحيحة، دار المعارف، الرياض، ١٤١٥هـ.

(٥) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٧.

يقول أبو زيد: "منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي -وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص- كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية، ولا تتعلق بها فعالية النصوص، وكان المسلمون الأوائل كثيرا ما يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوما بالوحي أم محكوما بالخبرة والعقل. وكثيرا ما كانوا يختلفون معه ويقترحون تصرفا آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والخبرة"[1].

إن مبدأ (أنتم أعلم بأمور دنياكم) الذي ينتصر له أبو زيد ويجعل منه سببا لأن تكون السنة النبوية ليست وحيا من عند الله بل اجتهادات للرسول ﷺ؛ حين نتأمله نجد أنه يحمل بطلان فكرة نصر أبو زيد، حيث إن سؤال الصحابة عن أقوال النبي هل هي وحي أم اجتهاد ورأي منه ومن ثم إجابة الرسول بأنها رأي ومشورة يدل على أن غيرها مما لم يصرح الرسول بأنه من قبيل رأيه فإنه وحي واجب الإتباع، وسؤال الصحابة يفهم منه أنهم لا يملكون مع كون القول وحيا أن يناقشوا فيه أو يردوه، وإنما يكون نقاشهم وإبداء آرائهم في الأمور المتعلقة بمعايشهم التي ليس لها علاقة بالدين والشريعة والأخلاق، كما حدث في مسألة تأبير النخل والنزول على الماء في غزوة بدر.

ومن خلال هذا المبدأ الأثير عند أبو زيد نجده يفهم "أقوال الرسول الخاصة بوجوب إتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملا في تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية"[2].

هذا الطرح الذي يكرره أبو زيد في كتاباته يوافقه عليه محمد شحرور حين يقول: "من هنا يأتي التعريف الخاطئ برأينا للسنة النبوية بأنها كل ما صدر عن النبي

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٩.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٧.

ﷺ من قول أو فعل أو أمر أو نهي أو إقرار، علما بأن هذا التعريف للسنة ليس تعريف النبي ﷺ نفسه وبالتالي فهو قابل للنقاش والأخذ والرد"[1].

إن نصر أبو زيد ينطلق في نقده للسنة النبوية من منهجه الهرمنيوطيقي المعتمد على النظرية التفكيكية التي ترى أن نصوص القرآن والسنة ليست سوى خطابا لغويا يخضع لآليات التفكيك والقراءة التي يصل معها النص في نهاية المطاف إلى (اللانهائية) و(تغييب المؤلف وقصده).

ونصر أبو زيد يرى أن نصوص السنة النبوية بسبب نقلها الشفاهي قد تعرضت للتحريف والحذف والتبديل وفق ما أملته الأحداث السياسية والثقافية في ذلك العصر، وبالتالي يجب أن يكون هذا النص مثله مثل غيره من النصوص خاضعا لمناهج الألسنيات الحديثة وموضوعا للمساءلة والنقد والاعتراض. ولأن الأحاديث النبوية في نظره تعرضت لكثير من التحريف والتبديل، ولأنها نقلت بالمعنى الذي فهمه المعاصرون للنبي عليه السلام فإن هذا النقل لا يعطيها صفة مطابقة المعنى الحقيقي[2] ولا الصدق في نسبتها للرسول ﷺ.

ويضرب نصر أبو زيد مثلا بالأحاديث التي تدل على أن الأئمة من قريش[3]،

---

(١) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ط١٠، ٢٠١١م ص٥٤٦ - ٥٤٨.

(٢) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٩٩.

(٣) الحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده، عن بُكَيْرُ بْنُ وَهْبٍ الْجَزَرِيُّ قَالَ: قَالَ لِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ: أُحَدِّثُكَ حَدِيثًا مَا أُحَدِّثُهُ كُلَّ أَحَدٍ، إِنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَامَ عَلَى بَابِ الْبَيْتِ وَنَحْنُ فِيهِ، فَقَالَ: " الْأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْكُمْ حَقًّا، وَلَكُمْ عَلَيْهِمْ حَقًّا مِثْلَ ذَلِكَ، مَا إِنْ اسْتُرْحِمُوا فَرَحِمُوا، وَإِنْ عَاهَدُوا وَفَوْا، وَإِنْ حَكَمُوا عَدَلُوا، فَمَنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ، وَالْمَلَائِكَةِ، وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، ١٩/ ٣١٨، حديث رقم ١٢٣٠٧، ط مؤسسة الرسالة بتحقيق شعيب الأرنؤط، والحديث صحيح بمجموع طرقه وشواهده فقد أخرجه المزي في ترجمة علي أبي الأسد من "تهذيبه" ٢١/ ١٨٣ من طريق عبد الله بن أحمد بن حنبل، عن أبيه، بإسناد أحمد، وأخرجه البخاري في "التاريخ الكبير" ٢/ ١١٢ معلقاً، =

أو النصوص التي تدل على وجوب طاعة الإمام فيرى أنها نصوص في غالب الظن "تم إنتاجها في سياق الصراع الاجتماعي السياسي بين علي ومعاوية منذ معركة صفين، وحين استقر الأمر لبني أمية كان لا بد من إنتاج نصوص تدل على مشروعية النظام الأموي القرشي... "[1] وبالتالي كان للوضع السياسي تأثير على التفكير الديني وصارت السياسة جزءا من العقيدة ووفق هذه المصالح دونت هذه الأحاديث لتخدم أغراضا بعيدة كل البعد عن الدين.

والسبب الذي مكن لمثل هذه الأحاديث أن تدون في نظر أبو زيد "أن الأحاديث النبوية... لم تدون إلا متأخرة، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية، من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي، وإذا كانت الأحاديث ذاتها أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه، نصوصا تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحي السنة، فإن الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيرا للتفسير"[2].

إن نصر أبو زيد لم يعط علم الحديث حقه من الدرس والمطالعة، ولو عاد لكتب علم المصطلح لعلم أن رواية الحديث بالمعنى من ضمن المسائل التي اهتم بها المحدثون وبينوا متى يجوز رواية الحديث بالمعنى ومتى لا يجوز، فقد نقل ابن بهادر عن الإمام أبو المعز جد الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد قوله: "إن صرح أن هذا صيغة المصطفى وكانت تخلب الفصاحة ردت روايته وتبين وهمه"[3].

= والنسائي في "السنن الكبرى" (٥٩٤٢)، والدولابي في "الكنى" ١/ ١٠٦ من طريق محمد بن جعفر، عن شعبة، به.

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٥٩ وانظر، ص١٦١ نفس المرجع.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٠.

(٣) النكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين أبي عبد الله محمد بن جمال الدين عبد الله بن بهادر، أضواء السلف – الرياض – ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. زين العابدين بن محمد بلافريج =

يقول الإمام الصنعاني: ""والرواية" للحديث "بالمعنى" أي روايته بمعناه بعبارة من عند الراوي "محرمة على من لا يعلم مدلول الألفاظ ومقاصدها وما يحيل معانيها" فإن هذا لا يمكنه أن يروى المعنى لأنه لا يعرفه فتحرم عليه الرواية بلا خلاف.

"واختلفوا في من يعلم ذلك" مدلول الألفاظ وما ذكر معها "هل تجوز له الرواية بالمعنى والأكثر على الجواز لجواز رواية الحديث بالمعجمة للعجم" فإنه جائز بالإتفاق وهو رواية بالمعنى، "ولأن الصحابة رووا أحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متحدة"[(١)]".

وفي شرح التقريب للحافظ السيوطي مانصه مع بعض اختصار: "إن لم يكن الراوي عالما بالألفاظ، خبيرا بما يحيل معانيها لم تجز له الرواية لما سمعه بالمعنى بلا خلاف، بل يتعين اللفظ الذي سمعه... "[(٢)].

كما إن زعم أبو زيد أن السنة لم تدون إلا متأخرة ليس كما يظن، وما ذكره المحدثون من أن ابن شهاب الزهري هو أول من دون الحديث بأمر عمر بن عبد العزيز، لا يقصدون بذلك: أنه أول من كتب الحديث، وإنما يقصدون أنه أول من جمعها في كتاب واحد، ويقصدون بقولهم: إن التصنيف لم يقع إلا في القرن الثاني الهجري أنه رتب وميز ابتداء من هذا الوقت ليسهل الرجوع إليه، وليميز صحيحه وسقيمه[(٣)].

= ٢/ ٢٦٥.

(١) توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني المكتبة السلفية - المدينة المنورة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ٢/ ٣٩٢.

(٢) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، الطبعة: الأولى ١/ ٢٢٢.

(٣) انظر: تقييد العلم، للخطيب البغدادي، دار إحياء السنة النبوية، بدون تاريخ طبعة، والإلماع للقاضي =

وأبـو زيـد يـرى أن هنـاك أسـبابا "وملابسـات كثـيرة أدت إلى الزيـادة في جسـد الحديث بالوضع والانتحال، إضافة لاختلاف علماء الحديث فيما بينهم في المعايير التي يصححون الأحاديث على أساسها"(١).

وسبب ذلك في نظره يعود إلى أن "معايير السلف في نقد الأحاديـث وفي التمييـز بين الصحيح والضعيف والمنحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفيـة زمانيـة نسـبية محدودة، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية"(٢).

إن هذه الأسباب التي يطرحها نصر أبو زيد للتعامل مع الحديث النبـوي تجعلـه يتعامل مع الحديث بكثير من الحذر لأن هذه النصوص ليست كالنص القرآني الثابت، ولأنها كما يرى "تطرح إشكالية أكثر تعقيدا من جانبي المنطوق والمفهـوم معـا، إذ يفقـد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطـوق، ويصـبح تحديـده أمـرا اجتهاديـا خاضـعا بدوره لجدلية الكشف والخفاء"(٣).

وحتـى تتضـح فكـرة نصرـ أبـو زيـد في التعامـل مـع الحـديث النبـوي ومـدى إقصائيتها وتطرفها نقف عند رأيه في ثبوت الحديث مـن جهـة (السـند) حيـث يـرى أن معايير السلف في نقد الأحاديث محكومة بأطر معرفيـة زمانيـة نسـبية محـدودة، خاضـعة لآرائهـم وتـتحكم فيهـا إنسـانيتهم وتـأثرهم بـالواقع المحـيط بهـم، كـما أن لعقـولهم وأفهامهم بعد ذلك دور في تشكيل الـنص خصوصـا إذا اعتبرنـا المسـافة الشاسـعة بـين

= عياض، دار الـتراث/ المكتبـة العتيقـة – القـاهرة/ تـونس – ١٣٧٩هـ – ١٩٧٠م، الطبعـة: الأولى تحقيـق: السيد أحمد صقر ص١٤٦ – ١٤٩ وانظر: الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، تحقيـق الشيخ أحمد شاكر، مكتبة المعارف، الرياض الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ. ص١١١–١١٢.

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠١ بتصرف يسير.

(٢) المرجع السابق ، ص، ١٠٢.

(٣) المرجع السابق ، ص٨٩.

النص المقدس والنص الإنساني. [1] هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يرى أن علماء الحديث لم يكونوا"بحكم غلبة الطابع التوثيقي على عملهم، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور يتمتعون بالأفق العقلي القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن، بل كانوا أقرب إلى الوعاظ في تصور الحقيقة، وفي التعصب ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل، لذلك ليس غريبا في كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواة العدول كل من كان من أصحاب المقالات، وهو توصيف لكل الفرق، عدا تلك التي تعاطف معها المحدث... "[2].

وهذا اتهام يضعه أبو زيد في غير محله فالرواية عن أصحاب المقالات والبدع لم يردها المحدثون بإطلاق ولكنهم فرقوا بين أصحاب البدع ورووا عن كثير منهم.

"قال الحافظ السيوطي في ' الدراية شرح النقاية ': إن المبتدع إن كفر فواضح أن لا يقبل، وإن لم يكفر قبل، وإلا لأدى إلى رد كثير من أحاديث الأحكام مما رواه الشيعة والقدرية وغيرهم، وفي الصحيحين من روايتهم ما لا يحصى، ولأن بدعتهم مقرونة بالتأويل مع ماهم عليه من الديانة والصيانة، التحرز عن الخيانة، نعم، ساب الشيخين من الرافضة لا يقبلون كما جزم به الذهبي في أول الميزان، قال: مع أنه لا يعرف منهم صادق، بل الكذب شعارهم، والتقية والنفاق دثارهم وقيل: يقبل من لم يكن داعية أي داعيا إلى بدعته "[3].

وإيراد أبو زيد أن المحدثين لم يرووا عن أصحاب البدع يدل على أن بضاعته في علم الحديث قليلة أو ليست بشيء.

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٣، ١٠٤.

(٣) شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر لملا على القاري" دار الأرقم - لبنان، بيروت بدون تاريخ، قدم له: الشيخ عبدالفتاح أبوغدة، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم ١/ ٥٢٧.

إن نصر أبو زيد حين يحاول التفريق بين القرآن والسنة في كونهما يشتركان في أنهما وحي من الله تعالى، يظن أن السلف ﷺ يجعلونهما على درجة واحدة من القطعية والثبوت وهذا غير صحيح،

والمحدثون عندما جمعوا الأحاديث بذلوا جهدهم في تحري صحة الأحاديث وعدالة الرواة ليكون تصحيحهم من باب غلبة الظن. لهذا ذكروا ضوابط للجرح والتعديل وأقاموا التقعيدات العامة لهذا الفن، بل أنشأوا علما أسموه علم الرجال وعلم نقد الحديث سندا ومتنا، فدرسوا حال الراوي وحال المروي، بل تميز علم مصطلح الحديث بالدقة والشمولية المتناهية، حتى إن بعض المحدثين تحمل مشقة السفر والتنقل إلى البلاد البعيدة من أجل التأكد من رواية أو معرفة حال بعض الرواة.

لقد اهتم علماء الحديث بنقد أسانيد الروايات ومدى قوة الرواة أو ضعفهم وهل هم متلبسون ببدعة أو بريئون منها ومن الأحفظ منهم والأضبط، بل بحثوا في عدالة الراوي وأمانته، وغفلته ونسيانه، ثم تتبعوا اتصال السند وانقطاعه، بحيث يصبح اتصال السند شرط قبول الرواية، فضلا عن اهتمامهم بطرق تلقي الحديث وأدائه ليتأكدوا من صحة الحديث واتصاله أو ضعفه وانقطاعه، كما اهتم علماء الحديث بالعلة التي تقدح في السند أو المتن في خطوة متقدمة في الدراسة والتمحيص، كل هذه الجهود العظيمة التي بذلها السلف في حفظ الحديث والعناية به لم ترق لنصر أبو زيد، ولعله لم يطلع عليها أصلا. "قال النووي رحمه الله تعالى في أول تهذيبه: (هذا إخبار منه بصيانة هذا العلم وحفظه، وعدالة ناقليه. وإن الله يوفق له في كل عصر خلفا من العدول، يحمونه وينفون عنه التحريف، فلا يصنع).

وهذا تصريح بعدالة حامليه في كل عصر. وهكذا وقع ولله الحمد، وهو من أعلام النبوة، ولا يضر كون بعض الفساق يعرف شيئا من علم الحديث، إنما هو إخبار بأن العدول يحملونه، لا أن غيرهم لا يعرف شيئا منه ". [1] فكيف يقع التحريف في

---

(١) قواعد التحديث ١/ ٤٩.

أحاديث الرسول مع هذه الضوابط التي أسسها علماء الحديث وساروا عليها، ثم لا يعرفونه، بل إنهم اشترطوا للرواية العلم بالنحو خشية الوقوع في التحريف "عن أبي داود السنجي قال سمعت الأصمعي يقول إن أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قول النبي ﷺ «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»[١]؛ لأنه لم يكن يلحن فمهما رويت عنه ولحنت فيه كذبت عليه"[٢].

كل هذه الأسباب تحفز على جعل الحديث النبوي نصا ثانويا عند نصر أبو زيد مثله مثل بقية النصوص التراثية التي جاءت بعد نزول الوحي فكلام الصحابة والتابعين نصوص ثانوية ككلام النبي ﷺ، ومن جاء بعدهم يشترك معهم أيضا، ولا يختلف بحال عن مجال النصوص الثانوية. بل سيدخل بناء على هذا كل كلام تراثي وإن خالف الشرع باعتباره نصا ثانويا لا يتميز بالصدق والموضوعية كما تميز النص القرآني.

❖ موقف نصر من الغيبيات الواردة في الكتاب والسنة

بعد أن قرر أبو زيد القول بتاريخية القرآن متكئا على الفلسفات الغربية من جهة وعلى التراث المعتزلي من جهة أخرى ومستخدما المجاز كآلية من آليات الانتقال إلى معاني أخرى مساهمة في تطوير اللغة التي تعد الإطار المرجعي للتفسير والتأويل؛ نجده يطبق هذه النظرية على الآيات والأحاديث التي تتحدث عن الغيبيات كوصف الله بأنه (ملك) وعن (الكرسي) و(العرش) و(جنود الله) وكذلك ما ورد في الحديث الذي يسميه أبو زيد "النص الثاني" عن (القلم) و(الروح) وعن (الكرسي) و(العرش)

---

(١) الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب: المقدمة، باب في التحذير من الكذب علي رسول الله، حديث رقم ٣، ١/ ١٠، ط دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٢) الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، إبراهيم بن موسى بن أيوب البرهان الأبناسي مكتبة الرشد – الرياض – السعودية – ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: صلاح فتحي هلال ١/ ٣٦٦.

أيضا، يرى أبو زيد أن هذه الغيبيات كلها "تساهم - إذا فهمت فهما حرفيا - في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم (عالم الملكوت والجبروت) ولعل المعاصرين لمرحلة تكوّن النصوص - تنزيلها - كانوا يفهمون هذه النصوص فهما حرفيا" (١).

يقول أبو زيد: "إن صورة الملك والمملكة بكل ما يساندها من صور جزئية تعكس دلاليا واقعا مثاليا تاريخيا محددا، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة -التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع- يعد بمثابة نفي للتطور وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ، وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفيا للصورة الأسطورية وتأسيسا لمفاهيم عقلية تحقيقا لواقع إنساني أفضل"(٢).

ولهذا فإن طريقة التعامل التي يعمل بها نصر أبو زيد مع الغيبيات في الكتاب والسنة هو اعتبارها شواهد تاريخية، نستشهد بها تاريخيا فحسب(٣).

ويرجع نصر أبو زيد فهم السلف لمثل هذه الغيبيات فهما حرفيا لكونهم ينطلقون من تصورات ثقافية شكلت الوعي الجمعي في تلك المرحلة، ولكن من غير المناسب أن ينقل هذا الفهم التاريخي ليؤمن به الإنسان المعاصر الذي تجاوز تلك الثقافة الأسطورية، لهذا كان التأويل المجازي هو الذي يخرج الإنسان المعاصر من هذا المأزق(٤).

وللقارئ هنا أن يلاحظ الفارق المنهجي في تأويل نصر أبو زيد للغيبيات بينه

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٠.

(٢) المرجع السابق ص٢١١.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٦، ٢١٧، ٢١٨.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٢١٠، ٢١١.

وبين المؤولة في التراث الإسلامي أعني المتلبسين بعلم الكلام، فنصر أبو زيد يبتعد عن أي حرفية يدل عليها النص ويفتح الفضاء للتأويل الذي يلامس روح العصر. كما يقول، كما إنه لا يفرق هنا بين النص الثابت من غير الثابت، لأن المعنى الغيبي في حد ذاته فكرة أسطورية خرافية، استقرت في الوعي بسبب الثقافة السائدة في زمن ما. ولا يعتمد في هذا التأويل على أي قاعدة من القواعد الصحيحة أو الظنية التي استخدمها المتكلمون في إخراج اللفظ عن ظاهرة، لا لفظية ولا عقلية. وهو حين يتمسح بالمعتزلة هنا ويستدعي تجربتهم فهو في حقيقة الأمر لا يطبق على النصوص إلا المنهج التاريخي الذي يجعل النص يقف عاجزا عن مسايرة العصر. ويحجّم النص في كونه ليس إلا شاهدا تاريخيا، يخص قوما وزمنا انقضيا ولم يعد لهما وجود في الحاضر.

يقول أبو زيد: "من هنا نفهم أن المعارك التي خاضها المعتزلة في مجال تأويل النصوص الدينية ضد الحرفيين لم تكن مجرد معارك فكرية ذات طابع نخبوي، بل كانت معارك حول صورة الواقع الاجتماعي وما يرتبط به من مفاهيم ثقافية"[(١)].

إن نصر أبو زيد حين لا يؤمن بهذه الغيبيات ينطلق من نظرته المادية للواقع الذي لا ينفك عن التأثير في الإنسان تلك النظرة الماركسية التي يؤمن بها، فحين ينفي وقوع السحر على النبي ﷺ[(٢)] لا يكون سبب النفي عدم ثبوت الحديث مثلا، فهذا لا

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١١.

(٢) وحديث سحر النبي ﷺ أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب: الطب، باب: السحر، حديث رقم ٥٧٦٦، ٧/ ١٣٧ عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: سُحِرَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى إِنَّهُ لَيُخَيَّلُ إِلَيْهِ أَنَّهُ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَمَا فَعَلَهُ، حَتَّى إِذَا كَانَ ذَاتَ يَوْمٍ وَهُوَ عِنْدِي، دَعَا اللَّهَ وَدَعَاهُ، ثُمَّ قَالَ: «أَشَعَرْتِ يَا عَائِشَةُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَفْتَانِي فِيمَا اسْتَفْتَيْتُهُ فِيهِ» قُلْتُ: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: " جَاءَنِي رَجُلاَنِ، فَجَلَسَ أَحَدُهُمَا عِنْدَ رَأْسِي، وَالآخَرُ عِنْدَ رِجْلَيَّ، ثُمَّ قَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: مَا وَجَعُ الرَّجُلِ؟ قَالَ: مَطْبُوبٌ، قَالَ: وَمَنْ طَبَّهُ؟ قَالَ: لَبِيدُ بْنُ الأَعْصَمِ اليَهُودِيُّ مِنْ بَنِي زُرَيْقٍ، قَالَ: فِيمَا ذَا؟ قَالَ: فِي مُشْطٍ وَمُشَاطَةٍ وَجُفِّ طَلْعَةٍ ذَكَرٍ، قَالَ: فَأَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: فِي بِئْرِ ذِي أَرْوَانَ " قَالَ: فَذَهَبَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أُنَاسٍ مِنْ أَصْحَابِهِ إِلَى البِئْرِ، فَنَظَرَ إِلَيْهَا وَعَلَيْهَا نَخْلٌ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى عَائِشَةَ فَقَالَ: «وَاللَّهِ لَكَأَنَّ مَاءَهَا نُقَاعَةُ الحِنَّاءِ، وَلَكَأَنَّ نَخْلَهَا رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ» قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفَأَخْرَجْتَهُ؟ =

يعنيه ولكن "لا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر، ويعتقد به، وإذا كنا ننطلق من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج إلى إثبات"[١].

ويؤكد هذا عند أبو زيد أن كل ما ورد عن السحر في القرآن الكريم ورد في سياق القصص التاريخي، فهي إذن شواهد تاريخية ليس إلا، وما يقال عن السحر يقال عن الحسد وما يلابسها من طقوس وممارسات مثل الرقى والتعاويذ، وكذلك العين وسحر اللغة وغيرها... "وليس ورود كلمة (الحسد) في النص الديني دليلا على وجودها الفعلي في الحقيقة بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهوما ذهنيا"[٢].

ومما يؤكد ما سبق أن ألمعنا إليه من أن نصر أبو زيد معني بالواقع الذي نشأ فيه القول زمانيا بغض النظر عن مدى صحته، وعمن قاله أهو الرسول أم الصحابة أو غيرهما؛ فإننا نجده ينتقد المفسر من (أهل السنة من المتأخرين) بأنه يعتقد صحة التفسير الذي ورد عن المتقدمين ويرى أن هذا المفسر يقع في مأزق خصوصا حين يخالف تفسير المتقدمين حقائق العلم الحديثة فـ"يجد نفسه في صدام مع حقائق العلم فيلجأ للالتفاف "التأويلي"... وحين يود أن يضفي على تفسيره صفة "العقلانية" يلجأ إلى نقد سند الرواية التي ورد فيها التفسير دون أن يعي أن نفي نسبتها إلى ابن عباس أو إلى غيره من الصحابة لا ينفي نسبتها إلى العصر ذاته"[٣].

ويضرب مثالا بتفسير (الرعد) بأنه ملك موكل بالسحاب، في يده مخراق فإذا

= قَالَ: «لاَ، أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَافَانِيَ اللهُ وَشَفَانِي، وَخَشِيتُ أَنْ أُثَوِّرَ عَلَى النَّاسِ مِنْهُ شَرًّا» وَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ.

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٨.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٨.

(٣) نصر أبو زيد، ص٢٢٣.

رفع برقت وإذا زجر رعدت[1] بأنه تفسير "يرتد إلى خطأ في الدليل والمدلول معا إن شئنا أن نستخدم منهج (أهل السنة) في النقد، ولكنا مع ذلك نرى أن هذا التفسير تفسير مشروع في إطاره الزماني والثقافي". [2]

إن إضفاء الشرعية على هذا التفسير عند أبو زيد يعود للواقع وما يحدثه من أثر ووعي في العقل الجمعي وهذا المنهج الماركسي التاريخي نجده عند أبو زيد في كل ما يتعلق بالنصوص الغيبية على حد سواء.

إن الأدب، -الذي يتكئ عليه أبو زيد باعتبار النص الديني نصا أدبيا- بحكم خضوعه لجدلية الفن والواقع، لا يمكن أن يكون - في جانب منه - إلا تخييلا، والأسطورة ضرب من التخييل. بل لعلها أرقى درجات المجاز ولهذا إن التأويلية المعاصرة تقر - عموما - مبدأ فهم الواقع فهما موضوعيا، وذلك انطلاقا من بنية النص الشكلية والمضمونية. وهي ترفض، من خلال ذلك كله، إقرار القيم الجوهرية أو تثمين الأفكار ذات المدى الكوني. فهمها الأوحد - في لحظة الفهم - هو وعي السياقات التاريخية التي تنشأ فيها الآثار الأدبية وتترعرع. لذلك ترتد التأويلية - في سياق هذا البحث - إلى جميع الوسائل التي تيسر لها فهم الواقع إذ كل شيء مسخر لهذا، بما في ذلك الأسطورة. [3]

---

(١) هذا القول ذكره أبو الشيخ الأصبهاني في العظمة عن شَهْرَ بْنَ حَوْشَبٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى قال: «الرَّعْدُ مَلَكٌ مُوَكَّلٌ بِالسَّحَابِ يَسُوقُهُ كَمَا يَسُوقُ الْحَادِي الْإِبِلَ، فَإِذَا خَالَفَتْ سَحَابَةٌ صَاحَ بِهَا، فَإِذَا اشْتَدَّ غَضَبُهُ تَنَاثَرَتْ مِنْ فِيهِ النِّيرَانُ، وَهِيَ الصَّوَاعِقُ الَّتِي رَأَيْتُمْ» باب: صفة الرعد والبرق، ٤/ ١٢٨٤، ط دار العاصمة - الرياض والحديث مقطوع علي شهر، وهو ضعيف الإسناد لا يعتد بمثله.

(٢) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٢٣.

(٣) التلقي والتأويل مدخل نظري، محمد بن عياد، مقال على الشبكة العنكبوتيةhttp://saidbengrad.free.fr/al/n10/2.htm.

إن نصر أبو زيد يقيس النص الديني على الأساطير والقصص الخرافية بحجة أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية فورود الخبر عن الحسد أو السحر في النص القرآني أو النبوي مثل ورود الخبر عن (العنقاء) لا تعدو أن تكون دوال لغوية ولكن ليس لها أي وجود خارجي في الواقع "والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني؛ يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول، ويقعون في التسوية التراثية القديمة بين مستويات الوجود، العيني والذهني واللغوي"[1].

والسؤال الذي يجب أن يسأل هنا إذا لم يكن القرآن أو الحديث دليلا على صحة ما يرد فيهما فأي شيء يمكن أن يكون دليلا؟!

إن نصر أبو زيد بناء على منهجه التاريخي يعترض على الأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة من جهتين:

الأولى: أن ما ورد منها في القرآن يعد أحكاما تاريخية استفادها النص من الثقافات السابقة.

الثانية: أنه لا يعتد بالأحكام التي وردت في السنة النبوية.

يقول نصر أبو زيد في أحد حواراته: "إن الأحكام القانونية التي ورد ذكرها في القرآن - المسماة حدودا - كالجلد والصلب والقتل، ولا أذكر (الرجم)؛ إذ ليس له أساس قرآني؛ إلا هذا الزعم العجيب بأن آية الرجم تم نسخها من المصحف، دون إلغاء حكمها - يكشف الدرس التاريخي أنها ليست أحكاما قرآنية؛ أي لم ينشئها القرآن. هي أحكام مستعارة من الثقافات والتقاليد السابقة، من اليهودية والقانون الروماني، وربما من تقاليد أقدم. هذه العقوبات ليست أهدافا مرادة لذاتها؛ لأنها تنتمي إلى زمن لم يكن يمكن التمييز فيه بين المجرم والإنسان العادي؛ إلا بإحداث هذا

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢١٩.

الآثـار- العلامـات في الجسـم... عـلى المسـلمين أن يميـزوا بـين هـذه العقوبـات "التاريخية"، وبين "العدل"؛ الـذي هـو الهدف والغايـة، وهـو مبدأ جـوهري سـار في القرآن كله "[١].

ويقول: "ومع ذلك يحتوي القرآن على العديد من الآيات التي يصعب أن تتفق مع المعايير الدولية للديمقراطية الحديثة وحقوق الإنسان. فالقرآن يجيز الرق ويجيز عقوبات قروسطية مثل قطع يد السارق وفرض الجزية على غير المسلمين، كما يمارس التفرقة ضد المرأة في عدة مواضع، مثل منحها نصف ما يحصل عليه الرجل في الميراث". [٢]

إن موقف نصر أبو زيد من السنة النبوية يجعلها خارج نطاق العمل لأنه لا يعطي السنة النبوية مكانتها في التشريع الإسلامي. لعدم القطع بثبوتها.

ولهذا يعترض أبو زيد على الإمام الشافعي في كون السنة تستقل بالتشريع بأن هذا الرأي "يكشف طبيعة الموقف الذي أهيل عليه تراب النسيان في ثقافتنا وفكرنا الديني، وطبقا لهذا الموقف ليست السنة مصدرا للتشريع، وليست وحيا، بل هي تفسير وبيان لما أجمله الكتاب، وحتى مع التسليم بحجية السنة فإنها لا تستقل بالتشريع ولا تضيف إلى النص الأصلي شيئا لا يتضمنه على وجه الإجمال والإشارة"[٣].

ومن المعلوم أن في هذا الكلام نظر لأن السنة قد تستقل بالتشريع مثل حرمة الجمع بين المرأة وخالتها وعمتها.

---

(١) حوار ميشيل هوبنك/ إذاعة هولندا العالمية، ترجمة: محمد عبد الرءوف، كما أن الحوار منشور على الشبكة العنكبوتية http://www.midouza.net/vb/showthread.php?t=3369.

(٢) الحوار السابق.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص١١٩.

فهو يرى أن "تثبيت نص الحديث في الصحاح الخمسة أو الستة وعلى رأسها البخاري ومسلم، هو في حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور بعينها... إن معايير السلف في نقد الأحاديث وفي التمييز بين الصحيح والضعيف والمنحول كانت محكومة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية، كما يتوهم البعض"[1]

فالحديث عند أبو زيد قبل أن يكون تأويله صحيحا يمر بمرحلة هل هو حديث نبوي أصلا؟ لأن الحديث كما يعتقد نصر "نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولا ورفضا بناء على معايير اجتهادية وإنسانية... "[2].

ولا غرابة أن نجد أبو زيد يعترض على الحديث في كل حالاته -كما سبق - ليس فقط بالنسبة لأحاديث الآحاد بل حتى الأحاديث المتواترة هي محل شك وإقصاء، فالتواتر من وجهة نظر أبو زيد "ظاهرة تستحق دراسة أعمق من زوايا متعددة... فإذا كانت قوة السلطة السياسية وقدرتها على القهر قد استطاعت أن تفرض لنفسها الإجماع بالبيعة، فليس ثمة ما يمنع من فرض التواتر على مستوى الأخبار والمرويات بمحاربة الأخبار والمرويات المضادة لتوجهها، والمعارضة لسياستها... "[3].

يقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾ [النساء٥٩].

يقول ابن تيمية: "وفي الجملة فيعلم أن سنة النبي ﷺ هي التي تفسر القران وتبينه وتدل عليه وتعبر عنه، فالسنة المتواترة تقضي على ما يفهمه بعض الناس من

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٢.

(٢) المرجع السابق ، ص١٠٢.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص١٤٨.

ظاهر القران فإن الرسول ﷺ بين للناس لفظ القران ومعناه كما قال أبو عبد الرحمن السلمي حدثنا الذين كانوا يقرؤون القران عثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهم أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا معناها"[1].



(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، مؤسسة قرطبة – ١٤٠٦، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد رشاد سالم ٤/ ١٧٦، ١٧٧ وعن أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيِّ قَالَ: " إِنَّا أَخَذْنَا الْقُرْآنَ عَنْ قَوْمٍ ، فَأَخْبَرُونَا أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا تَعَلَّمُوا عَشْرَ آيَاتٍ لَمْ يُجَاوِزُوهُنَّ إِلَى الْعَشْرِ الْأُخَرِ حَتَّى يَعْمَلُوا مَا فِيهِنَّ مِنَ الْعِلْمِ ، قَالَ: فَتَعَلَّمْنَا الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ جَمِيعًا ، وَإِنَّهُ سَيَرِثُ هَذَا الْقُرْآنَ قَوْمٌ بَعْدَنَا يَشْرَبُونَهُ كَشُرْبِهِمُ الْمَاءَ ، لَا يُجَاوِزُ تَرَاقِيَهُمْ ، قَالَ: بَلْ لَا يُجَاوِزُ هَهُنَا ، وَوَضَعَ يَدَهُ تَحْتَ حَنَكِهِ "أخرجه ابن وضاح في البدع، باب تغير البدع، حديث رقم ٢٥٥، ٢/ ١٧٠، ط مكتبة ابن تيمية – القاهرة – مصر. والحديث حسن الإسناد.

المبحث الثالث: موقف نصر أبو زيد من الاجتهاد

❖ مفهوم الاجتهاد والتجديد

أولاً: تعريف الاجتهاد:

الاجتهاد في اللغة: مأخوذ من الجهد - بفتح الجيم وضمها وهو بالفتح المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وبالضم الوسع والطاق.

وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة

يقال: اجتهد في الأمر، بذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ مجهوده، ويصل إلى نهايته سواء أكان هذا الأمر من الأمور الحسية أم الأمور المعنوية. [١]

الاجتهاد في الاصطلاح:

يعرف البيضاوي الاجتهاد بأنه "استفراغ الجهد في درك الأحكام الشرعية". [٢]

وَقَالَ التهانوي فِي كَشَّافِ اصْطِلَاحَاتِ الْفُنُونِ: الِاجْتِهَادُ فِي اصْطِلَاحِ الْأُصُولِيِّينَ اسْتِفْرَاغُ الْفَقِيهِ الْوُسْعَ لِتَحْصِيلِ ظَنٍّ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ، وَالْمُسْتَفْرِغُ وُسْعَهُ فِي ذَلِكَ التَّحْصِيلِ يُسَمَّى مُجْتَهِدًا، ثُمَّ قَالَ: فَائِدَةٌ لِلْمُجْتَهِدِ شَرْطَانِ:

الْأَوَّلُ: مَعْرِفَةُ الْبَارِئِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ، وَتَصْدِيقُ النَّبِيِّ ﷺ بِمُعْجِزَاتِهِ وَسَائِرِ مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ عِلْمُ الْإِيمَانِ، كُلُّ ذَلِكَ بِأَدِلَّةٍ إِجْمَالِيَّةٍ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى التَّحْقِيقِ وَالتَّفْصِيلِ عَلَى مَا هُوَ دَأْبُ الْمُتَبَحِّرِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ.

وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِمَدَارِكِ الْأَحْكَامِ وَأَقْسَامِهَا وَطُرُقِ إِثْبَاتِهَا وَوُجُوهِ دَلَالَتِهَا وَتَفَاصِيلِ شَرَائِطِهَا وَمَرَاتِبِهَا، وَجِهَاتِ تَرْجِيحِهَا عِنْدَ تَعَارُضِهَا وَالتَّفَصِّي عَنِ

(١) انظر: تاج العروس (٢/ ٣٢٩)، القاموس المحيط ص٣٥١ مادة "جهد". و المصباح المنير ص٦٢. و لسان العرب (٢/ ٥٢٠) مادة "جهد".

(٢) المنهاج مع شرحه للإسنوي (٣/ ١٦٩).

الِاعْتِرَاضَاتِ الْوَارِدَةِ عَلَيْهَا، فَيُحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ حَالِ الرُّوَاةِ، وَطُرُقِ الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ، وَأَقْسَامِ النُّصُوصِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْأَحْكَامِ وَأَنْوَاعِ الْعُلُومِ الْأَدَبِيَّةِ مِنَ اللُّغَةِ وَالصَّرْفِ وَالنَّحْوِ وَغَيْرِ ذَلِكَ، هَذَا فِي حَقِّ الْمُجْتَهِدِ الْمُطْلَقِ الَّذِي يَجْتَهِدُ فِي الشَّرْعِ، وَأَمَّا الْمُجْتَهِدُ فِي مَسْأَلَةٍ فَيَكْفِيهِ عِلْمُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا وَلَا يَضُرُّهُ الْجَهْلُ بِمَا لَا يَتَعَلَّقُ بِهَا"(١)

والاجتهاد لا يمكن فصله عن القياس بل عده كثير من العلماء هو نفسه؛ إذ أنهما يشتركان في أن كل منهما لا بد له من أصل يعود إليه، لذلك بّوب الإمام ابن عبد البر فقال: "باب اجتهاد الرأي على الأصول عند عدم النصوص في حين نزول النازلة"(٢) مما يجعل الاجتهاد كالقياس لابد له من أصل يعود إليه.

يقول الجصَّاص: "لا يكون القياس إلا برد فرع إلى أصل بمعنى يجمعهما، ويوجب التسوية بين حكمهما"(٣) ويقول: "وأما قسم الاجتهاد الذي ذكرنا أنه ينقسم إلى قياس، وإلى غالب الظن، وإلى الاستدلال بالأصول فإنا لم نكلف فيه إصابة المطلوب، والحكم الذي تعبدنا به هو ما يغلب في الظن عند الاجتهاد"(٤)

وبناء على هذا فالقياس والاجتهاد كلاهما مبني على غلبة الظن. لذلك فالاجتهاد مثل القياس لا يكون في أمور العقائد ولكن في مسائل الأحكام، ومما يجعلهما بمعنى واحد أنه لا يكون اجتهاد أو قياس عند وجود الخبر.

يقول الإمام الشافعي "لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز إلى الماء، ولا يكون طهارة إذا وجد الماء"(٥) وهذا ما قرره

---

(١) تفسير المنار، محمد رشيد بن علي رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٠ م ٥/ ١٦٦.

(٢) جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر ٢/ ٥٥.

(٣) أصول الجصاص ٢/ ٢٦٣.

(٤) المصدر السابق ٢/ ٢٠٥.

(٥) الرسالة ص٥٩٩.

الخطيب البغدادي في شأن الاجتهاد حين عقد بابا أسماه: "باب في سقوط الاجتهاد مع وجود النص"[1]

بل صرح علاء الدين البخاري بأن القياس يطلق عليه اجتهادا حيث قال: "وقد يسمى اجتهاداً مجازاً بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن باجتهاد القلب أي ببذله مجهوده يحصل هذا المقصود"[2]. وإذا كان بعض المتقدمين يفرق بين القياس والاجتهاد[3] إلا أنه تفريق لا يجعلهما مختلفين من كل باب بل قواسم الاشتراك بينهما كثيرة وجلية إن لم يكونا بمعنى واحد كما أوضحنا من نقول العلماء.

❖ ثانيا: تعريف التجديد

تعريف التجديد في اللغة:

جاء فى لسان العرب لابن منظور: مادة جدد:

"وتجدَّد الشيءُ: صار جديداً.

وأَجَدَّه وجَدَّده واسْتَجَدَّه أَي صَيَّرَهُ جديداً". [4]

وجاء فى القاموس المحيط للشيرازى:

"وأَجَدَّهُ وجَدَّدَهُ واسْتَجَدَّهُ: صَيَّرَهُ جديداً فتَجَدَّدَ". [5]

وعرفه أحمد بن علي الفيومى في المصباح المنير بأنه: "هو خلاف القديم، وجدد

---

(١) الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، ١/ ٢٠٩.

(٢) كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري، ٣/ ٣٦٩.

(٣) وهذا ما ذهب إليه الغزالي في المستصفى٢/ ٢٣٧، وابن قدامة في روضة الناضر ٣/ ٧٩٨ والهندي في نهاية الوصول ٧/ ٢٥ والطوفي في شرح مختصر الروضة ٣/ ٢٢٤ وغيرهم.

(٤) لسان العرب مادة (جدد) ط١/ ١٤١٠-١٩٩٠، دار صادر بيروت.

(٥) الشيرازي - القاموس المحيط - مادة جدد - بيروت.

فلان الأمر وأجده واستجده إذا أحدثه"[1].

تجدد الشيء يعني صار جديدا، وجدّده أي صيّره جديداً. والجديد نقيض البالي. فيقال "بلى بيت فلان ثم أجدّ بيتاً من شعر" أي أعاد بناءه. ويقال "جدد الوضوء" أي أعاده، "وجدد العهد" أيكرّر هو أكده[2].

وفى التعريف اللغوي نجد أن هناك "أشياء ثلاثة يستلزم كل واحد منها الآخر:

الأول: أن الشيء المجدّد قد كان في أول الأمر موجوداً وقائماً، للناس به عهد.

الثاني: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديماً.

الثالث: أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ". [3]

فالتجديد لغة يعني وجود شيء كان على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيره وأبلاه، فإذا أعيد إلى مثل حالته الأولى التي كان عليها قبل أن يصيبه البلى والتغيير كان ذلك تجديدا.

تعريف التجديد اصطلاحا:

المراد بتجديد الدين عند أهل السنة: إحياء معالمه العلمية والعملية التي أبانتها نصوص الكتاب والسنة وفهم السلف. [4]

ولقد استعمل مصطلح التجديد في الفكر الإسلامي أخذاً من الحديث الصحيح الذي أخرجه أبو داود في سننه عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه

(١) المصباح المنير – أحمد بن محمد بن علي الفيومي المغربي – ص٩٢.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٣/ ١١١؛إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح (مصر: دار الكتاب العربي، ١٩٩٠م) ١/ ٤٥١.

(٣) مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد ط١ (الكويت: دار الدعوة، ١٩٨٤م) ص١٤.

(٤) المرجع السابق ، ص٣.

الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدّد لها دينها».[1] ولقد تعرض كثير من علماء أهل السنة لتعريف المقصود بالتجديد فى الإسلام.

ومن أمثلة ذلك:

رأى ابن تيمية فنجده يقول: " والتجديد أنما يكون بعد الدروس وذاك هو غربة الإسلام[2] . فبالتجديد يحيا شعار المسلمين وأحوال المؤمنين والمجاهدين حتى يكون شبيها بالسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، فمن قام في هذا الوقت بذلك كان من التابعين لهم بإحسان اللذين ﷺ ورضوا عنه واعد لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا ذلك الفوز العظيم.[3]

ويقول العلقمي في معنى التجديد: "معنى التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسُّنَّة والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات"[4] وقيل معناه: "تبيين السُّنَّة من البدعة، وإكثار العلم ونصرة أهله وكسر أهل البدعة"[5].

ومعنى التجديد الاصطلاحي الشرعي يظهر بتعريف أبي الأعلى المودودي – رحمه الله تعالى – إذ يرى أنَّ المجدِّد هو: "كل من أحيا معالم الدِّين بعد طموسها، وجدَّد حبله بعد انتقاضه.[6] . أما السيوطي في جامعه الصغير فيقول: "المراد بتجديد الدين،

---

(١) الحديث عنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا» أخرجه الإمام أبو داوود في سننه، كتاب: الملاحم، باب: ما يذكر في قرن المائة، ٤/ ١٠٩، حديث رقم ٤٢٩١. والحديث صحيح (صححه الألباني).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى\ج١٨ ص٢٩٦، ٢٩٧.

(٣) المصدر السابق، ج ٢٨، ص٤٢٠.

(٤) عون المعبود شرح سنن أبي داود، الآبادي: دار الفكر، ١٩٧٩م، ١١/ ٣٩١.

(٥) الآبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الفكر، ١٩٧٩م، ١١/ ٣٦١.

(٦) أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدِّين، ترجمه إلى العربية محمد كاظم سباق، دار الفكر، ط/ ٣، ١٣٨٧هـ – ١٩٦٨م.

تجديد هدايته، وبيان حقيقته وأحقيته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع، أو الفتور في إقامته، ومراعاة مصالح الخلق، وسنن الاجتماع والعمران في شريعته". [1]

❖ موقف نصر أبو زيد من الاجتهاد والتجديد.

في المبحث السابق مرّ معنا انتقاد نصر أبو زيد للإمام الشافعي في توسيعه لدائرة السنة حتى أدخل فيها أقوال النبي وأفعاله وتقريراته ﷺ. وانتقاده الشافعي لأنه جعل "الإجماع" سنة أيضا. [2] مع أن إجماع أهل الحل والعقد غير منضبط خصوصا في العصر الحاضر -في رأي نصر أبو زيد- لأن دور الفقيه تحول إلى تبرير سلوك الحكام بدلا من رعاية مصالح الأمة ولأن "أهل الحل والعقد في عصر سيطرة وسائل الإعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلين لهم معبرين عن مصالحهم.

إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في (تأويل) النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار (الإجماع) هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار (مصالح الأمة) هو معيار مصلحة الأغلبية.

كما ينتقد أبو زيد الإمام الشافعي بأنه لم يفرق بين (سنة الوحي) و(سنة العادات)، وأنه ربط مفهوم القياس والاجتهاد - باعتبار القياس آلية من آليات الاجتهاد - ربطا محكما بالنصوص، تضييقا لنطاق الاجتهاد من أجل المحافظة على المستقر والثابت وإضفاء طابع ديني على الماضي[3].

ونصر أبو زيد بعد أن نقد المنهج السلفي قدم طرحا بديلا للمنهج الذي نقده، ليصبح من الأشخاص القلائل الذين يمكن أن نطلق على عملهم النقدي للتراث

(١) جلال الدين بن أبى بكر السيوطى - الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير - دار الكتب العلمية.

(٢) انظر: مبحث (موقف نصر أبو زيد من السنة النبوية).

(٣) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٣٦، ٣٧.

الإسلامي اسم (مشروع) لأنه لم يقف عند حدود النقد والهدم بل تقدم خطوة بطرح أفكاره الجديدة في قالب تجديدي عن طريق ما يعده اجتهادا.

وهو حين يتبنى مشروعه التجديدي يبين الحاجة الماسة له وينعى على أصحاب الاتجاه السلفي تنكرهم دون دراية لمقاصد الوحي وذلك لأنهم -على حد زعمه- يفصلون بين النص والواقع، حين يطالبون بتطبيق (نص) مطلق على (واقع) مطلق، وهم لا يزيدون في التزامهم بالتراث على تبنيهم لثقافة الطبقة المسيطرة حينذاك.

لذلك يقول أبو زيد: "إذا كنا لا نستطيع تجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكد فيه الجوانب الإيجابية، ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا، إنه التجديد الذي لا غناء عنه، إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة، إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث"[1]

إن هذه الدعوة التي ينادي بها أبو زيد هي ما يدعيه كل من حمل لواء التجديد، منذ أن عرف الناس الدعوة (تجديد الدين)، ولكن المعضلة التي لا يمكن حلها في هذه الدعوى هي من هو صاحب التجديد الصحيح الذي حث عليه النبي ﷺ حين قال: (يبعث الله على رأس كل مائة سنة....)[2]. وحال هؤلاء المجددين كحال من قال:

وكل يدعي وصلا لليلى** وليلى لا تقر لهم بذاك

إننا في حديثنا عن الاجتهاد عند نصر أبو زيد لا بد من أخذ الاعتبار بأننا نناقش الموضوع من جانبين متقابلين:

الأول: موقفه من اجتهادات السلف في المسائل الدينية، ومن آراء العلماء في هذه

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١٦.

(٢) الحديث سبق تخريجه.

الاجتهادات التي وردت عن الرعيل الأول. ومن تابعهم ممن ينهج نفس نهجهم.

والثاني: نظرة نصر أبو زيد للتجديد الديني وما يمكن أن يقدمه المجتهد المعاصر من حيوية للنص الديني، وتوسيع للدلالات الشرعية. وسيتبين معنا أن اجتهادات نصر أبو زيد -التي يسميها كذلك- لا تنظر في حال المجتهد وشرائط قبوله مجتهدا، ولا تعتمد على النظر في مقاصد الشريعة كما أنها لا تستند على فهم السلف للنص التشريعي من الله ﷻ أو من رسوله ﷺ، ولكنها تعتمد على منهجه (التاريخي) الذي يجعل من ضرورة ملائمة العصر المبرر لكل آراءه الحديثة وإن خالف النصوص القطعية من الكتاب أو السنة.

❖ موقفه من اجتهادات السلف ومن آراء العلماء فيها.

لقد مر معنا تفريق نصر أبو زيد بين التفسير والتأويل وتقريره أن التأويل هو الوجه الآخر للنص، وأن ما لحق بالتأويل من إقصاء مؤدلج جعله يتأخر عن مكانته الحقيقية التي كان يتمتع بها على عهد المفسرين المتقدمين أمثال ابن جرير الطبري رحمه الله. كما قرر أن التفسير الصحيح عند أهل السنة - من وجهة نظرهم - هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء مع أنهم هم أنفسهم اختلفوا فيما بينهم مما جعل هذا الخلاف يحتاج إلى نوع من (التأويل) حتى يصح الاستناد إلى سلطتهم في فهم النص.[1]

يقول نصر أبو زيد: "إن التأويل يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية، وفي هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالته، وليس دور القارئ أو المؤول هنا دورا مطلقا يتحول بالتأويل إلى أن يكون إخضاعا للنص لأهواء الذات"[2]

---

(١) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢١٩ -٢٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٤.

وهذا التأسيس من أبو زيد في شقه الثاني المتعلق بالقارئ تأسيس يمكن قبوله جدلا حيث إن الرضوخ تحت وطأة الهوى لا يوصل صاحبه إلى الحق، ولكن أبو زيد لم يلتزم هذا في اجتهاداته، بل تناساه واتبع الهوى فأخرجه عن الحق والصواب.

ونصر أبو زيد يرى أن المفسر وإن كان ملما بعلوم القرآن وعلوم اللغة إلا أنه "تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة (الذهن) أو (العقل) إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة (التأويل) بعد أن يستنفذ المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم... وهي الدلالة التي ينطلق منها (المؤول) للغوص في أعماق النص من خلال حركة (الذهن) أو الاجتهاد". [1]

إن (المجتهد) عند أبو زيد هو (المؤول) والتفسير بالنسبة للمجتهد لا يعدو أن يكون سوى المقدمة التي ينفذ من خلالها المؤول أو المجتهد إلى النص ليكشف عن الدلائل الخفية فيه.

ويلفت نصر أبو زيد الانتباه إلى أن المفاهيم التراثية التي ينقدها تجعل مفهوم الاجتهاد ينصب على التأويل في مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص عن طريق حركة العقل. [2] مع أن "الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث أنه يعتمد على حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص". [3] وهذا سيمكن أبو زيد من الاجتهاد في مسائل التوحيد وعبادة الله وحده لا شريك له، كما سيأتي معنا. ويعترض نصر أبو زيد على هذا الفهم عند أصحاب الاتجاه الديني -قصر الاجتهاد على الفروع دون الأصول، وبالتالي تحديد مجال الاجتهاد في النصوص الفرعية وهي الأحاديث دون النص القرآني- بأن هذا الفهم

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٧.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣٨.

"يؤدي إلى تحديد كل من النص والواقع معا، فإذا أضفنا إلى ذلك أن ما يطرحه الخطاب الديني أحيانا من اجتهادات لا يخرج عن مجال الترجيح بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم واختيار بعضها؛ أدركنا أن هذا الخطاب في الواقع يريد أن يرتد بالمجتمع إلى الخلف لا أن يحقق تقدمه كما يزعم"(١).

والمعنى أن أبو زيد يرفض الاجتهادات السابقة أيا كانت في مقابل الاجتهادات الحديثة التي تناسب الواقع المعاش.

إن هذا الاختيار بين الاجتهادات المقررة مسبقا في نظر أبو زيد جعل النصوص التي أسماها ثانوية وهي ما سوى النص القرآني تتحول إلى نصوص أصلية بحيث أصبحت هي في ذاتها تمثل مرجعية أصيلة خصوصا في مجال علوم التفسير والفقه، مما أدى إلى تراجع التعامل مع النص الأصلي (نص القرآن الكريم) وظل العقل العربي أسيرا لهذه النصوص ومجافيا للنص الأصيل. (٢)

وكما مر معنا في المبحث السابق أن نصر أبو زيد يرى أن علماء الحديث كانوا ضد أي اجتهاد ليس له سند مباشر في النقل بسبب إخراجهم أصحاب الفرق من أهل العدالة والوثوق، وبالتالي سيكون الاجتهاد محصورا فيما طرحه المتقدمون المعتمدون على النقل فقط، وسوف يكون الاجتهاد في نظره بناء على هذا عبارة عن مقارنة بين نصين مختلفين في الوثوق والصدق.

الأول: هو النص القرآني الموثوق بصحة منطوقة ثقة مطلقة.

والثاني: هو النص النبوي الذي لا يزال في حالة فحص وفرز. (٣)

يقول أبو زيد: "ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى المنطوق، بل على

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٥.

(٢) انظر: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٢٣.

(٣) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٥.

مستوى الدلالات والمعاني"[١] وبالتالي فإن العقل الإنساني هو المرجع لهذه الدلالات والمعاني وليس حقيقة النص، وبهذا ينتهي نصر أبو زيد إلى أن مبدأ (لا اجتهاد فيما فيه نص) مبدأ زائف. لأن الاجتهاد أو التأويل هو الوجه الآخر للنص، وبدون الاجتهاد يبقى النص مجردا من المعنى، بل يبقى كأيقونة للزينة والتبرك. [٢]

إنها في نظر أبو زيد عودة إلى الماضي "ليس الماضي الذي كان مزدهرا بالحيوية الفكرية والعقلية، التي تؤمن بالتعدد وتحتمل الخلاف، بل الماضي الذي ارتضى التقليد بديلا عن الاجتهاد، واكتفى بالتكرار بديلا عن الإبداع... وأخيرا ينتهي الخطاب الديني إلى الانغلاق في دائرة النصوص بعد أن جمدها وقضى على حيويتها... وذلك حين قضى على أهم وأخطر ما أقره الفقهاء من مبادئ عقلية: المصالح المرسلة، والمقاصد الكلية، فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى، وبالمفهوم الذي يطرحه لها، مع أنها مبادئ لتأويل النصوص"[٣].

إننا نجد نصر أبو زيد يلقي اللوم على المتأخرين من أهل السنة لأنهم لم يكونوا كما كان الفقهاء المتقدمون على وعي بحركة الواقع وتغيره في الزمان والمكان، وبضرورة توسيع دلالات النصوص لتلاءم حركة الواقع من خلال (القياس) و(الاجتهاد). [٤]وهو وإن ألقى اللائمة على المتأخرين إلا أنه جازم بأن الذي فتح للمتأخرين هذا الباب هو الإمام محمد بن إدريس الشافعي الذي كي يلغي الاجتهاد قام بأمرين هامين:

الأول: حصر دور العقل وضيق مبدأ الاجتهاد وألغى حرية التعبير. [٥]

---

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٦.

(٤) انظر: مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٤٠.

(٥) انظر: الإمام الشافعي، نصر أبو زيد، ص١٥٣.

الثاني: أنه قبح مبدأ الاستحسان تقبيحا تاما مع أن غيره من الأئمة كالإمام مالك وأبي حنيفة قبلوه واعتمدوا عليه واعتدوا به، وكان هذا التقبيح بحجة "أن الاستحسان يمكن أن يفضي إلى تعدد الاجتهادات واختلافها بحسب ظروف الزمان والمكان". [١] لذا كان الشافعي كما يرى أبو زيد من خلال هذه الرأي "يكبل (الاجتهاد) داخل دائرة (القياس) المشدود دائما إلى (المثال السابق) لا يكاد يفارقه"[٢] ما جعل القياس يتميز في نظر الشافعي عن الاستحسان بأنه يستند إلى أصول ثابتة وكأنه عاصم من الخلاف بعكس الاستحسان الذي طالما قرنه بالخلاف المكروه.[٣]

مع أن الاستحسان كما يرى أبو زيد "لا يخالف نصا في كتاب الله أو سنة قائمة، وأنه مثل القياس ليس مطلوبا فيه علم الحق الذي هو غيب الله، وإن تعدد الآراء الناتجة عن الاستحسان لا يجب أن يقدح في مشروعيته، كما لم يقدح تعدد الاجتهادات في مشروعية القياس"[٤].

كما يرى أبو زيد أن الإمام الشافعي حين لا يتوفر نص مباشر على واقعة بعينها يقف على الطرف الآخر من (أهل الرأي) الذين لا يفضلون الاستناد إلى النصوص إذا كانت ظنية؛ لأنهم يعتمدون على القرائن والأحكام الكلية أو ما يسمى بـ(المقاصد الكلية للشريعة) والتي لا يقف عندها أهل الحديث وعلى رأسهم الإمام الشافعي رحمه الله. [٥] لأنه يرى أن الاستحسان نوع من التشريع الذي لا يجوز وقوعه إلا من الله أو من رسوله[٦].

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص٤٩.

(٢) المرجع السابق، ص٤٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٨١.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٦.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص١٣٩، ١٤٠.

(٦) انظر: النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٨.

يقول أبو زيد: "وإذا كان الإمام الشافعي يتمسك بالنصوص حتى لو كانت ظنية الدلالة -مثل أحاديث الآحاد التي يفرد لها فصلا طويلا في رسالته لإثبات حجيتها- فما ذاك إلا لأنه يحطب في حبل أهل الحديث، وذلك خلافا لما يشيع عنه في الكتابات التي تمتدح وسطيته وتوفيقيته. لكن الأخطر من ذلك أنه يعتبر حجية القياس أضعف من حجية حديث الآحاد، رغم أن القياس يعتمد على كليات الشريعة ومقاصدها العامة. [1]

وبهذا ينتهي أبو زيد إلى أن الشكل الوحيد للاجتهاد عند الشافعي هو القياس الضيق المحصور في اختلاف الصحابة. [2] وبأن الإمام الشافعي "لم يترك لفاعلية العقل إلا مجال القياس الذي اشترط له شروطا تجعله نوعا من الاستنباط المقيد بحدود الأصل السابق"[3].

وليت شعري ما القياس الذي يريد أن يثبته أبو زيد هنا؟ وما الذي يقصده بالقياس المقيد بحدود الأصل السابق؟ وهل يمكن عقلا أن يكون هناك قياس بدون أصل، بل كيف يمكن عقلا أن يكون هناك مقيس بلا مقيس عليه؟ إن الالتزام العقلي في الربط بين طرفي القياس لا يمكن إهماله في علاقة تستلزم طرفين اثنين، لكن الذي يروق لأبو زيد أن يكون القياس - أو ما يسميه قياسا- أن يكون تأويلا بلا ضابط ولا أصل، تأويل يحركه الهوى، ولا يحكمه قانون العقل، ولا مرجعية الوحي.

ومن طريف القول أن أبو زيد الذي لا يمنح النص القرآني نفسه ما يستحقه من تقديس ويجعله منتجا ثقافيا، نجده هنا يعترض على الإمام الشافعي حين يجعل القياس اجتهادا، وماذا يمكن أن يكون القياس غير اجتهاد الناس فيما لم يكن فيه نص من الكتاب أو السنة .

---

(١) انظر: الإمام الشافعي، نصر أبو زيد، ص١٤٠، ١٤١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٨٩.

(٣) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٨.

يقول الإمام الشافعي: " فالقياس والاجتهاد... هما اسمان لمعنى واحد... لو كان القياس نص كتاب أو سنة؛ قيل في كل ما كان نص كتاب هذا حكم الله وفي كل ما كان نص السنة هذا حكم رسول الله ولم نقل له قياس"(١).

ويقول أيضا: "كل ما نزل بمسلم فقيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه إذا كان فيه حكم اتبعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس"(٢).

ومهما يكن من أمر فإن أبو زيد يرى أن "هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية، بعد أن وسع مجالها فحوّل النص الثانوي الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه نفس درجة المشروعية، ثم وسع مفهوم السنة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحقت به العادات، وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق رباطا محكما؛ تعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته"(٣).

وبعيدا عن الموضوعية يرى أبو زيد أن هذا الموقف من القياس يدور في فلك مسألة الحاكمية وموقف الخطاب الديني منها، لأنه يعكس رؤية للإنسان تصوره وكأنه مغلول دائما وذلك لأنه "ينظر لعلاقة الله بالإنسان والعالم من منظور علاقة السيد بالعبد الذي لا يتوقع منه سوى الإذعان"(٤).(٥)

---

(١) الرسالة، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، القاهرة – ١٣٥٨ – ١٩٣٩، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ١/ ٤٧٦.

(٢) الرسالة، الشافعي ١/ ٤٧٧.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، ص١٨٩، ١٩٠.

(٤) المرجع السابق، ص١٨٣.

(٥) ومن المعلوم أن هذا التلون المنهجي الذي يمارسه نصر أبو زيد في تعامله مع النصوص الدينية يلزمنا بإعادة النظر في تقريراته ومدى صدقها وموضوعيتها، بدءا ببعض المعلومات التاريخية التي غلط فيها أبو زيد بسبب الأحكام المسبقة التي بنى عليها مواقفه اللاحقة، فهو يرى أن من أسباب توجه الشافعي =

إن المتتبع للطرح الذي يقدمه أبو زيد لا يستغرب هذا الموقف الذي اتخذه من الإمام الشافعي، لأن لكل منهما أصولا تختلف عن الآخر وبالتالي لا بد أن تختلف النتائج والأحكام، فنصر أبو زيد لا يقف مع السنة ذات الموقف الذي يراه الإمام الشافعي فالسنة عنده تعرضت لكثير من التحريف والتزييف وكما مر معنا فهو يقول إن الأحاديث النبوية... "لم تدون إلا متأخرة، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي، الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية، من حيث إنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي، وإذا كانت الأحاديث ذاتها أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه، نصوصا تفسيرية لنوع من الوحي مغاير في طبيعته لوحي السنة، فإن الأحاديث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيرا للتفسير"[1].

ويعتبر النص الحديثي مجرد نص شارح وليس نصا أصليا، في حين أن الإمام الشافعي رحمه الله يرى أن السنة تشريع من الله عز وجل "ولا تكون سنة أبداً تخالف القرآن"[2] ويرى الإمام الشافعي أن الله أوجب السنة على رسوله "وبذلك أمره، وافترض عليه أن يتبع ما أوحى إليه ونشهد أن قد اتبعه فما لم يكن فيه وحي فقد فرض الله عز وجل في الوحي اتباع سنته فيه فمن قبل عنه فإنما قبل بفرض الله عز وجل.

قال الله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴿٧﴾﴾ [الحشر: ٧].

وقال عز وعلا: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ

= لإغلاق باب الاجتهاد أنه مالأ السلطة الأموية الحاكمة، مع أن الشافعي لم يولد إلا بعد انتهاء حكم الدولة الأموية حيث ولد رحمه الله سنة مائة وخمسين للهجرة في حين انتهى حكم نبي أمية في سنة مائة واثنين وثلاثين للهجرة، إن هذا الخطأ سواء كان مقصودا أو غير مقصود إنما كان بسبب منهج أبو زيد التلفيقي الذي يوظف الأقوال، والأشخاص، وحتى التاريخ، ليدلل على صدق رأيه وصحة دعواه.

(١) نصر أبو زيد، نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٠٠.

(٢) الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبدا لله، دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٣، الطبعة: الثانية ٧/ ٢٨٩.

ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا ﴿٦٤﴾﴾ [النساء: ٦٤]"(١).

وبغض النظر عن الخلاف الأصولي في مشروعية الاستحسان والقياس من عدم مشروعيتها، يهمنا أن نقف على ما يتعلق بالجانب التأويلي في مسألة الاجتهاد والذي حرص نصر أبو زيد أن يجعله مصدرا شرعيا له اعتباره، وأن نقف أيضا على سبب انتقاده للإمام الشافعي حين جعل القياس مصدرا من مصادر الاستدلال.

إن نصر أبو زيد يدور مع فكرته التأويلية حيث دارت، وبالتالي فإن إقرار ما تبناه الإمام الشافعي في تضييق مجالات الاجتهاد -كما فهم نصر أبو زيد- يؤدي والحالة هذه إلى حصر المعاني المتعلقة بالنصوص في ما يدل عليه الشرع، وهذا يخالف المبدأ الأثير عند نصر أبو زيد وهو مبدأ (تعدد التأويلات) و(انفتاح المعنى)، المبنيان على فكرة (التاريخية) فهو يرى أن الشرائع لم تسع لإلغاء التعددية، لأن "ثنائية الظاهر والباطن التي يتضمنها الخطاب الإلهي ليست ثنائية تسعى إلى الإخفاء... ولكنها ثنائية التعددية في البشر والتي تسمح لكل البشر بأن يكونوا مخاطبين بالخطاب الإلهي... هذه التعددية المنعكسة في تعدد مستويات الخطاب الإلهي من شأنها أن تفضي إلى تعددية التأويلات"(٢).

وهنا يستدعي نصر أبو زيد ابن رشد حين يطرح سؤالا مؤداه: ألا تتعارض (التعددية) مع (الإجماع)؟

وصورة الإشكال:

"إن في الشرع أشياء قد أجمع المسلمون على حملها على ظاهرها، وأشياء على تأويلها، وأشياء اختلفوا فيها. فهل يجوز أن يؤدي البرهان إلى تأويل ما أجمعوا على

(١) الأم، الشافعي، ٧/ ٢٨٨، ٢٨٩.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٦٠، ٦١.

ظاهره؟ أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن أن يحدث تعارض بين الفهم والتأويل المعتمد على البرهان، وبين الإجماع المعرفي"[1]؟

وهنا ينقل أبو زيد خلاصة ما يقرره ابن رشد من أن الإجماع لا يرقى لمستوى البرهان ويبقى في حدود الظني الجدلي، ويورد عليه إشكالا آخر وهو أنه يكاد يكون مستحيل الوقوع وكأنه يريد أن يقول إن تحققه لا بد له من الاستقراء التام كي يثبت بما ليس فيه مجال للشك اجتماع العلماء في عصر ما على رأي واحد وهذا عقلا متعذر.[2]

أما الثوابت أو الأصول المجمع عليها دون خلاف فتتحدد عند ابن رشد بالأصول التي لا يعذر أحد بجهالتها.

يقول نصر أبو زيد: "وهذا تحديد ينفي عن الإجماع السلطة المعرفية البرهانية التي أضيفت عليه في سياق تاريخنا الفكري والعقلي، الإجماع المعرفي، الذي هو إجماع العلماء، أمر عسير، فضلا عن أنه ظني وليس برهانيا"[3].

إن أبو زيد هنا يستشكل إشكالا افتراضيا لا يمكن أن يكون حقيقيا، فإجماع المسلمين على معنى من المعاني لا يمكن أن يكون مخالفا للبرهان بوجه من الوجوه، وهذا التعارض بين الفهم والتأويل المعتمد على البرهان وبين الإجماع المعرفي لا يمكن حدوثه عند العقلاء.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية موضحا هذا التعارض المتوهم: "ولا ريب أن قول أهل التعطيل والإلحاد ومن دخل منهم من أهل الحلول والاتحاد ومن شاركهم في بعض أصولهم المستلزمة لتعطيلهم وإلحادهم من سائر العباد هي من أفسد الأقوال وأكذبها وأعظمها تناقضا، وأكثر الأمور أدلة على نقيضها من الأدلة العقلية والسمعية

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٦١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٦١، ٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص٦٣.

لكـن اشـتبه بعـض أصـولهم عـلى كثـير مـن أهـل الإيـمان فظنـوا أن ذلـك برهـان عقـلي معـارض للقـرآن الإلهـي ولم يعلمـوا أن البرهـان موافـق للقـرآن معاضـد لا منـاقض معارض، وأن دلائل الآيات والآفاق العيانيـة موافقـة للـدلائل القرآنيـة إذ كانـت أدلـة الحق شهودا صادقين وحكاما لا يثبت عندهم إلا الحق المبين، ومـن المعلـوم أن أخبـار الصادقين وشهاداتهم وإثباتاتهم تتعاون وتتعاضـد وتتنـاصر وتتسـاعد لا تتنـاقض ولا تتعارض، وإن قدر أن أحـدهم يغلـط خطـأ أو يكـذب أحيانـا فـلا بـد أن يظهـر خطـؤه وكذبه، وهذا مما استقراه الناس في أحاديث المحـدثين للأحاديـث النبويـة لا يعـرف أن أحدا منهم غلط أو كذب إلا وظهر لأهل صناعته كذبه أو خطـؤه، وكـذلك النـاظرون أهل النظر والاستدلال في الأدلـة السـمعية أو العقليـة مـا يكـاد يغلـط غـالط مـنهم إلا ويعرف الناس غلطه من أبناء جنسه وغيرهم"[1].

وعليه فلا صحة لهذا الافتراض الذي يستشكله أبو زيد وينقلـه عـن ابـن رشـد، أما ما يتعلق بتعذر الإجماع بشـكل تـام فهـذا صـحيح، لأن "دعـوى الإجمـاع مـن علـم الخاصة الذي لا يمكن الجزم فيه بـأقوال العلـماء إنـما معناهـا عـدم العلـم بالمنـازع لـيس معناه الجزم بنفـي المنـازع فـان ذلـك قـول بـلا علـم ولهـذا رد الأئمـة كالشـافعي وأحمـد وغيرهما على من ادعاها بهذا المعنى وبسط الشـافعي في ذلـك القـول وأحمـد كـان يقـول هذا كثيرا ويقول من ادعى الإجماع فقـد كـذب ومـا يدريـه أن النـاس لم يختلفـوا ولكـن يقول لا أعلم مخالفا... "[2].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبدا لسلام بـن تيميـة: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، ٧/ ٨٣، ٨٤.

(٢) الرد على الأخنائي واستحباب زيارة خير البرية، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبـد الحلـيم بـن عبـدا لسلام بن تيمية، المطبعة السلفية - القاهرة، تحقيق: عبدا لرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، ١/ ١٩٥.

❖ موقفه من التجديد الديني وما يمكن أن يقدمه المجتهد المعاصر.

لا شك أن الحياة يطرأ عليها التغير والتبدل، والإنسان باعتباره الكائن الحيوي في هذه الحياة هو ولا بد جزء من هذا التغير، وقد قدم علماء المسلمين تفاعلا مع الأحداث والنوازل التي تطرأ على المجتمع المسلم، شاعرين بأن مسؤليتهم تلزمهم بوضع حلول لكل ما لم يكن فيه نص من مستجدات الحياة، وهكذا فقد دونت اجتهادات أئمة المسلمين منذ عهد الصحابة ﷺ في المسائل التي لم يجدوا فيها نصا صريحا من الكتاب والسنة، وكان هؤلاء هم الراسخون في العلم الذين اعتمدوا على القواعد الصحيحة في الاجتهاد.

وفي العصر الحديث كان لكثير من العلماء آرائهم الاجتهادية التي لا تخرج عن هذا الشعور الصادق بضرورة استنباط الأحكام الشرعية من النصوص، وفي نفس الوقت ونظرا لتسارع تقدم الإنسان في التعامل مع معيشته، وثورة الاتصالات وتداخل المجتمعات، خرج من يبذل الاجتهاد للأمة في نصوص الدين ظنا أنه يملك آلة الاجتهاد ويقدر على استنباط الأحكام من أدلتها رافعا راية التجديد وملوحا بسلاح العقل.

وكان نصر أبو زيد كغيره من الدارسين للتراث الإسلامي من أصحاب التجديد وخطاب النهضة؛ يقدم مشروعه النقدي التأويلي كحل لأزمة يمر بها المثقف وهو اتجاه تنامى مؤخرا حتى خرج علينا من كل جانب من يزعم أنه يقدم قراءة فاعلة وواعية للقرآن الكريم، سواء في قضايا تفصيلية كما فعل محمد أحمد خلف الله، وشكري عياد، أو بشكل عام كما فعل الجابري ومحمد شحرور.

يرى نصر أبو زيد أن مشروعه التجديدي ينتهي إلى الاجتهاد الإسلامي ولكن هذا الاجتهاد لا يدخله ضمن منظومة أصحاب الاتجاه الديني، لأن الخطاب الديني في نظره له منهجية خاطئة في التعامل مع النصوص غير منهجيته هو.

وبالتالي فالاجتهاد الذي ينادي به أبو زيد يجب أن يكون متجاوزا للفهم

الإسلامي التقليدي المرتبط بالتراث، والمسجون في اجتهادات المتقدمين، والمحصور في نوع معين من الأحكام الشرعية.

يقول أبو زيد: "آن الأوان أن ينهض المثقفون بمناقشة كل القضايا التي أصبحت حكرا على خطاب الإسلاميين"[١].

من هنا يفترض أبو زيد وجود أزمة يجب التخلص منها هي ما يعبر عنها بأزمة النص حين يسيطر على العقل فيجعلها مستغرقة في الآيديولوجيا ولا خلاص من تلك الوضعية في نظره "**إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص** الدينية وإطلاقه حرا يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر فيصقل أدواته، ويطور آلياته". [٢]وهذا الجدل مع الواقع بأبعاده المتعددة يفتح المجال عند أبو زيد وأصحاب الاتجاه التجديدي لأمرين هامين هما:

الأول: الالتقاء بالخبرات المعرفية التي تتميز بها الحضارات غير الإسلامية ومدى الإفادة منها بما يخدم هذا المشروع التجديدي في كامل بنائه.

لذا نجد أبو زيد يعزو عدم نجاح الأمة الإسلامية في تأسيس مجتمع علمي، وخلق مناخ للتفكير العلمي؛ لأننا "نظرنا إلى تفوق الغرب طوال هذين القرنين بوصفه تفوقا في العلم والتكنولوجيا وحدها، دون مجال الفكر والفلسفة والثقافة والفنون، أي دون مجال النشاط الروحي الذي تصورنا أن رصيدنا التراثي يتفوق على إنجاز الحضارة الحديثة فيه"[٣].

الثاني: تأثير الحاضر في الماضي رؤية وتأويلا، بعيدا عن التقليد والتكرار يقول

---

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٨٨.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣٩.

أبو زيد: "وهكذا تنبع الحاجة إلى التجديد من سياق تاريخي اجتماعي، وسياسي فكري، فالتجديد في أي مجال لا ينبع من رغبة شخصية أو هوى ذاتي عند هذا المفكر أو ذاك... التجديد ليس حالة فكرية طارئة، بل هو الفكر ذاته في تجاوبه مع الأصول التي ينبع منها ويتجاوب معها بوسائله الخاصة، ما ليس تجديدا في مجال الفكر فهو (ترديد) وتكرار لما سبق قوله، وليس هذا الترديد من الفكر في شيء"(1)

إن أبو زيد في مشروعه التجديدي يبحث عن الاجتهاد الذي ينفصل عن المادة الأولى التي بني عليها التشريع أعني النص القرآني والحديث النبوي، ويريد أن يقطع الصلة بين التفسير الجديد في صورته المعاصرة وبين كل ماله علاقة بالتراث الإسلامي.

إن صفة التجديد بناء على فهم أبو زيد "تقتضي... عندما تسند إلى المفسر؛ تبيان طبيعة تشخيصية للاختلاف بين المدونة التفسيرية الموروثة والحاجيات الجديدة التي يطرحها الفكر والواقع، لذلك لا يعد مجددا من شخّص إشكالية المفسر الرئيسية خارج الموروث التفسيري وخارج البناء الفكري الذي قام عليه ذلك الموروث، هذا ما يسمح لنا أن نعتبر أي ضرب من التفاسير التي تصدر اليوم تقليدا إن هو لم يزد في اهتمامه عن إعادة صياغة التفاسير القديمة بلغة مستساغة، أو عن الاعتناء بترجيح بعض أقوال المفسرين القدامى في مسائل لغوية وعقدية وتشريعية، حتى وإن كان في ذلك مستفيدا من بعض الكشوفات العلمية أو التاريخية الجديدة"(2).

ونصر أبو زيد وهو يضفي الشرعية على قراءته التأويلية التجديدية للنص القرآني كما يزعم، ينتقد القراءات التي حاولت التعامل مع النص القرآني مؤخرا كقراءة محمد شحرور التأويلية واصفا دراسته بأنها تحاول "أن تحل إشكالية الإلهي

---

(1) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٣١، ٢٣٢ وانظر ص٢٢٨.

(2) النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية، د. أحميدة النيفر، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة ألأولى٢٠٠٤م، ص٩٣.

والبشري، الأزلي والتاريخي، المقدس والدنيوي، في بنية النص الديني، لكنها تحاول ذلك من خلال موقف أيديولوجي مسبق ولا يتحقق لها الغرض بالطبع، إلا بالوثب على كل مستويات السياق السابقة وتجاهلها تجاهلا شبه تام". [1]

وهذا الموقف الأيديولوجي الذي ينتقده أبو زيد عند شحرور ويعده وثبا على السياق لم ينج منه أبو زيد كما سيتضح في تطبيقاته. إن هذا المنهج التجديدي الذي يتبناه أبو زيد ينمو ضمن منظومة من الأفكار يمكن أن تكون أسسا أو سمات لهذا المنهج.

❖ أسس المنهج التجديدي عند نصر أبو زيد.

أولا: اعتماد منهج الشك المذهبي الكلي الارتيابي[2] كأساس من أسس التجديد، فيرى أن تقدم الغرب المعرفي كان بسبب الطريقة المنهجية للتعليم والتي تقوم على "أهمية إثارة الأسئلة، وتقليب الاحتمالات الممكنة، والتفكير في الأجوبة قبل اختيار أحدها، والاستعداد للتخلي عن قناعته إذا ثبت له عدم دقتها، والأهم من ذلك كله عدم قبول الرأي الشائع دون فحص ونقد. إنه منهج الشك، والمراجعة وإعادة النظر، لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف، والطاعة والتقليد... "[3]

وهذا الشك الذي يؤسس به نصر أبو زيد مشروعه في التجديد الديني، لو افترضنا أنه الشك المنهجي[4] الذي ينتهي للوصول إلى الحق بعد استبعاد الاحتمالات

---

(١) النص والسلطة والحقيقية، نصر أبو زيد، ص١١٥.

(٢) لتوضيح الفرق بين الشك المنهجي، والشك الارتيابي المذهبي راجع دراسات في الفلسفة الحديثة، د/ محمود حمدي زقزوق ص٧٠ والمنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د/ محمود حمدي زقزوق ص١١٣.

(٣) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٣٩.

(٤) راجع المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت د/ محمود حمدي زقزوق ص٧٠، دار المعارف ١٩٩٨م، ودراسات في الفلسفة الحديثة د/ محمود حمدي زقزوق ص٥٣ دار الفكر العربي القاهرة.

الخاطئة، لأمكن قبوله إلا أننا نجده لا يقيده بالمسائل الظنية وإنما يطلقه فيحتمل أنه يقصد الظنيات واليقينيات.

يقول أبو زيد: "الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث أنه يعتمد على حركة العقل للنفاذ إلى أعماق النص". [١]

ثانيا: إعادة قراءة النص القرآني وفق "تحليل البنية الآنية للنص"[٢] ويكون ذلك بالتمييز بين مستوين في السياق:

أحدهما: مستوى النزول الكلي "وهو القرن السابع الميلادي، وهو سياق يشمل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، إلى جانب الديني والفكري والثقافي"[٣]

ثانيهما: مستوى النزول التدريجي، مع أخذ الاعتبار "أن الترتيب الحالي لأجزاء النص، (ترتيب التلاوة) قد ساهم إلى حد كبير في (تغييب) إن لم يكن في (محو) بعض المستويات الجزئية لهذا السياق، ولذلك يتطلب الأمر من الباحث إعادة قراءة المرويات والمؤلفات الخاصة بأسباب النزول، أو بالناسخ والمنسوخ، قراءة نقدية تاريخية تحميه من الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي أو السجالي... "[٤] وقد بسطنا الحديث عن اهتمام العلماء بالسياق وأثره في فهم المعنى. [٥]

ثالثا: دراسة الحديث النبوي دراسة نقدية تاريخية للمروي عن الرسول ﷺ من جانبي المتن والسند عن طريق تكنولوجيا البحث والتحليل التي تستعين بالحاسب

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص٢٣٨.

(٢) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص٢٨٥.

(٤) المرجع السابق، ص٢٥٨، ٢٥٩.

(٥) انظر مبحث الظاهر وعلاقته بالقراءة التأويلية.

لضبط النتائج فيمكن عن طريق هذه التقنية دراسة الراوي وتحديده ومن ثم "يتحدد العصر الذي شاعت فيه الرواية وانتشرت، كما يتحدد المكان الأصلي والبيئة أو البيئات التي انتشرت فيها، ويلي ذلك دراسة تاريخية تتبعية لسلسة الإسناد التي تربط هذا الراوي الأصلي بمن روى عنهم، وما إذا كان قد روى عنهم مرويات أخرى أم لم يرو غير الرواية، وما نوع الروايات الأخرى التي رواها عنهم إن وجدت، وباستمرار عملية التتبع تلك وما يصاحبها من تفكيك لسلاسل الإسناد، يمكن الوصول إلى تمييز الروايات (الأصيلة) من تلك (المنحولة) بدرجة أعلى من الدقة.

وكأن نصر أبو زيد هنا لا يعلم أن علماء الحديث اهتموا بكل هذا العمل الذي يقترحه ودرسوا حال كل راوي وكل رواية ومتابعاتها وشواهدها، حتى أصبح هناك علم مستقل يسمى بعلم الرجال صنفت فيه المصنفات وتتبعت فيه أحوال الرواة ومدى وثوقيتهم من عدمها.

رابعا: يرى أبو زيد أهمية الاستفادة من منهج علماء أصول الفقه لأنه يعد "منهجا مفتوحا قابلا للإضافة مع تجدد الوعي، وتطور أساليب المعرفة، وأدوات البحث، خاصة في مجال قراءة النصوص"[(١)]

ويقترح أبو زيد بناء على ذلك تأسيس قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة، تعتمد على منهج علماء الأصول ولكن في ضوء هموم العصر، وذلك بالتركيز على "ما أحدثته المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية"[(٢)] الذي اهتمت به القراءات السابقة إذ ركزت اهتمامها على اكتشاف الكليات المستنبطة من الجزئيات "دون أن تقف على الدلالات الكلية الناشئة عن طبيعة الحركة المعرفية لنصوص الإسلام في كليتها، والمقصود بهذه الدلالات الكلية علاقة النص الإسلامي معرفيا بالنصوص التي كانت قائمة ومؤثرة وفاعلة في سياق

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٢.

اللحظة التاريخية للوحي... "[1]

ويقترح أبو زيد لمشروع القراءة الجديدة إدراك ثلاثة مبادئ يرى أنها جوهرية وأساسية، هي مبدأ (العقل)، و(الحرية)، و(العدل). حيث إنها "تمثل منظومة المفاهيم المتماسكة المترابطة من جهة، وهي تستوعب المقاصد الكلية الخمسة التي استنبطها علماء أصول الفقه من جهة أخرى"[2]

مع العلم أن ما يقدمه أبو زيد في اقتراحه هذا لا يعدو أن يكون تكرارا لما جاء به الأصوليون فما فائدة اختصار المقاصد الكلية في ثلاثة مقاصد إن كانت دلالتها لا تخرج عن المقاصد الخمسة التي اعتمدها علماء أصول الفقه.

خامسا: يعتمد أبو زيد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص، وذلك من أجل إنتاج وعي تاريخي علمي بالنصوص الدينية. ليكون الإنسان بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد ومحور الاهتمام لفهم الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية وعلاقة كل منهما بالأخرى.

والسبب الذي يجعل أبو زيد يجعل الإنسان هو محور عملية الفهم والتجديد، هو أن جَعْل (الله) ﷻ محور الاهتمام لا يعد نهجا تاريخيا، بل هو لا يعدو أن يكون مجرد تصورات عقائدية مذهبية تحاول إلباسها لباسا ميتافيزيقيا ليضفي عليها طابع الأبدية، مع أنها ليست سوى فهم إنساني تاريخي. [3]

وكون أبو زيد ينتهي إلى أن فهم أصحاب الاتجاه الديني أوصلهم إلى أن (الله) هو محور الاهتمام في النصوص الدينية؛ ويرى أنه لا يعدو أن يكون فهما بشريا أضفيت عليه صفة الميتافيزيقة، فما الذي يبرئ الفهم الذي تبناه هو حين جعل الإنسان هو محور

(١) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٧.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٠٠.

الاهتمام من أن يكون فهما مماثلا لهذا الفهم، فكلاهما بشريان لا يمتان للجانب الغيبي بشيء بناء على طرحه. بل إن رأيه أقرب للخطأ لأنه يستبعد قائل النص من المعادلة أساسا، أما الخطاب الآخر فيدعي على الأقل أنه يفهم كلام قائل النص، ويفسر معناه.

سادسا: يرى أبو زيد لزوم اعتماد مبدأ التسامح في التعامل مع الرأي المخالف، والذي يجد تعبيره الأرقى كما يرى أبو زيد في الفكر الصوفي، "لأنه يؤسس التسامح تأسيسا معرفيا لا أخلاقيا، وذلك انطلاقا من حقيقة أنه (لا يعرف الحق إلا الحق).

مع أن أبو زيد نفسه لم يتخذ هذا المبدأ في تعامله مع المخالف ولعل كتابه نقد الخطاب الديني خير شاهد على إقصائيته ومصادرته للآخر.

إن نصر أبو زيد الذي يزعم أنه امتداد لطه حسين ومدرسته في منهجية التعامل مع النص الديني، وهي "قراءة النصوص الدينية طبقا لآليات العقل الإنساني التاريخي"[(١)] يرى أن ما يقدمه في مشروعة إضافة جديدة تتجاوز إخفاقات خطاب التنوير.

لذا يمكن القول أن منهج نصر أبو زيد في الاجتهاد ومن ثم التجديد يقوم على دعامتين رئيستين:

الأولى: مجمل العناصر والدوال الداخلية للنص.

حين لا تكون الوسائل متاحة للباحث في وقت ما، ثم يتحصل عليها يوما ما فمن حقه أن يستعملها ليكون مجتهدا، هكذا يرى أبو زيد أن الباحث المعاصر لا بد أن يتمتع بحق الاجتهاد والترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية. ويضرب مثالا على ذلك محاولة المفسر الوصول (لأسباب النزول) حيث إنها تبقى مسألة اجتهادية فمن حق المرء أن يكون مجتهدا حين يجد طرقا مهمة توصله لنتائج صحيحة "وذلك استنادا إلى مجمل العناصر والدوال الخارجية والداخلية للنص... لقد كانت

(١) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٩.

معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى (أسباب النزول) إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين المرويات، ولم يتنبهوا أن في النص دائما دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، ومن ثم يمكن اكتشاف (أسباب النزول) من داخل النص... "(١)

ولهذا يرى أبو زيد أننا "إذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص -البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه- فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاما تاريخية، كانت تصف واقعا أكثر مما تضع تشريعا"(٢)

الثانية: السياق الاجتماعي الخارجي للنص(التاريخية)

لقد ولج نصر أبو زيد في مشروعه التأويلي من بوابة التاريخية، ومن المناسب أن نتذكر تعريف آلان تورين للتاريخية بأنها: " المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا"(٣) إنها إرادة المجتمع في إنشاء ثقافته وفق ما تمليه عليه علاقته بمن حوله وما حوله.

من هنا يقوم منهج نصر أبو زيد على أن العودة للسياق الاجتماعي الخارجي "السياق المنتج للأحكام والقوانين، وتحديد أحكام النص على ضوئها؛ يمكن أن يمثل دليلا هاديا لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج". (٤)

---

(١) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص١١١.

(٢) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٣٩.

(٣) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧) ص١١٦.

(٤) النص والسلطة والحقيقة، نصر أبو زيد، ص١٣٩.

لذلك يؤكد أبو زيد أنه إذا كان علم (أسباب النزول) و(علم الناسخ والمنسوخ) يهتمان بفهم المعنى، "فإن القراءة السياقية تنظر للمسألة من منظور أوسع هو مجمل السياق التاريخي والاجتماعي -القرن السابع الميلادي- لنزول الوحي لأنه هو السياق الذي يمكن للباحث من خلاله أن يحدد في إطار الأحكام والتشريعات مثلا؛ بين ما هو إنشاء الوحي أصلا وبين ما هو من العادات والأعراف الدينية أو الاجتماعية السابقة على الإسلام". (1)

فكان لابد عنده من التمييز بين مستوى (المعنى) السياقي التاريخي الاجتماعي، ومستوى (المغزى) الكلي العام. حيث يرى أبو زيد أن هذا التمييز يمكننا من معرفة (التراث) في شموليته، إذ "لا ينبغي أن يظل قاصرا على التراث الإسلامي، لأنه حتى هذا التراث (الإسلامي) بناء مركب من طبقات ومستويات قبل إسلامية وغير إسلامية... وليس معنى إنجاز هذا المطلب العلمي كشف القناع نهائيا عن مستوى المعنى والمغزى إذ يظل البحث أفقا مفتوحا مع كل أثر جديد يظهر، أو نص مخطوط ينشر، هذا فضلا عن التطور المعرفي الذي لا يتوقف لأدوات ومناهج البحث"(2)

وللقارئ أن يقف مشدوها أمام هذا الطرح التاريخي الذي يبجله أبو زيد حتى يجعله يخرج عن حدود دراسة النص الديني إلى دراسة التراث غير الإسلامي واستلهام المعنى منه، بدعوى أن الإسلام إنما تكون من شرائع قبل الإسلام وأن المغزى ربما يكون مختبئا في تلك الشرائع أو تلك القوانين، فأي مغزى يبحث عنه أبو زيد غير الهوى ومخالفة النصوص واتباع غير سبيل المؤمنين.

لقد حاول أبو زيد وهو يؤسس منهجه في الاجتهاد، ضبط هذا المنهج بحيث يصبح قانونا يمكّن القارئ من التعامل به مع النصوص الدينية. فأكد على أن يكون (المغزى) وهو الصورة المعاصرة للحكم مرتبطا بالمعنى ومتولدا منه.

---

(1) دوائر الخوف، نصر أبو زيد، ص٢٠٢.

(2) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص١٨٦.

يقول أبو زيد: "فإن القراءة السياقية تضع تمييزا بين (المعاني) والدلالات التاريخية المستنبطة من السياق من جهة، وبين المغزى الذي يدل عليه المعنى في السياق التاريخي الاجتماعي للتفسير من جهة أخرى، وهذا التمييز هام جدا بشرط أن يكون (المغزى) نابعا من (المعنى) ومرتبطا به ارتباطا وثيقا مثل ارتباط النتيجة بالسبب، أو المعلول بالعلة، وألا يكون تعبيرا عن هوى المفسر، ووثبا على (المعنى) أو إسقاطا عليه". [1]

ولا نملك أن نقول هنا إلا ما أجمل هذا التأسيس لو التزم به أبو زيد في أطروحاته، ولكنه سيصطدم بالمبدأ الأساسي في مشروعه وهو مبدأ (التاريخية) المرتبط بالتفكيك والموصل إلى لا نهائية المعنى، فأي قانون يمكن أن يضبط التأويلات المتعددة المتناقضة، التي قبلها أبو زيد كما مر معنا؟! وهل يمكن أن يلتقي المعنى الموصوف بالثبات مع المغزى الموصوف بالنسبية والتغير؟!

وحتى تتضح ضبابية فكرة أبو زيد في مشروعه الاجتهادي وارتباكه نجده وهو يؤكد على علاقة المغزى بالمعنى، يحاول جاهدا أن يتباعد (بالمغزى) عن (العلة) عند الفقهاء فيعده تشابها سطحيا فنجده يقرر أن الخلاف بين المغزى والعلة عميق وجذري فالعلة "قد تكون جزءا من الدلالة والمعنى، -أي منصوصا عليها بالمنطوق أو الفحوى- وقد يكون الوصول إليه محض اجتهاد من الفقيه، وفي الحالتين يكون القياس جزئيا أي مرتبطا بحكم جزئي من الأحكام الشرعية، ولا يتجاوزها لغيرها من الأحكام... ليس المغزى إذن هو المقاصد الكلية كما حددها الفقهاء، بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة، ومن ثم في الثقافة والواقع"[2]

ونحن نوافق أبو زيد بأن البون بين المغزى والعلة شاسع فالعلة هي الوصف المؤثر في الحكم أما المغزى عنده فليس سوى قفز على الدلالات وإنشاء لمعنى آخر

(١) دوائر الخوف، نصر أبو زيد، ص٢٠٣.

(٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٣٢.

ليس له علاقة بالمعنى الأصلي. هذا من جهة ومن جهة أخرى فأبو زيد وهو ينفي أن يكون (المغزى) هو المقاصد الكلية، حين يعوزه منهجه للانضباط يعود ليجعل المساواة بين الرجل والمرأة في التكاليف مقصدا شرعيا معتبرا[(١)].

ومرة أخرى نجده يجعل الغاية من العدل في تقسيم الميراث "ألا يكون المال دولة بين الأغنياء... في إطار هذا الفهم العام يتحتم تحليل معنى (المواريث) في القرآن ثم الانتقال بعد ذلك من المعنى السياقي التاريخي إلى المغزى المتضمن في ذلك المعنى والذي يمكن أن ينبثق عنه في وعينا المعاصر"[(٢)]

وتحاول القراءة الجديدة بمنهجياتها المعاصرة كما يقول أبو زيد: " أن تتناول النص الإسلامي في كليته، ذلك النص الذي جزأته العلوم الدينية في التراث الإسلامي، فانشغل(علم الأصول) بالأحكام والتشريعات، وانشغل (علم الكلام) بالعقيدة، وانشغل(التصوف) بالأخلاق، وانشغلت باقي العلوم كل بجانب من الجوانب"[(٣)]

إننا نجد نصر أبو زيد هنا يصوغ نظريته في (التجديد) بناء على مبدأ المقاصد الكلية للشريعة التي يجب الحفاظ عليها، وهي الحفاظ على النفس، والعرض، والدين، والعقل، والمال، مستحضرا كما يقول تناول النص الإسلامي في كليته، أي الوقوف على الدلالات الكلية التي نشأت بناء على تفاعل النص الإسلامي مع النصوص الأخرى التي كانت فاعلة ومؤثرة وقت نزول الوحي في كليتها. [(٤)]وحتى تكتمل الصورة في تناقض أبو زيد فإن أبو زيد يطرح فكرته باقتراح تحديد مبادئ جوهرية وأساسية تكون شاملة للمقاصد الكلية السابقة وتمثل في نفس الوقت الكليات التي

---

(١) المرجع السابق ، ص١٢١

(٢) دوائر الخوف، نصر أبو زيد، ص٢٢٩، ٢٣٠.

(٣) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٣.

(٤) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٢، ٢٠٣.

تشمل الجزئيات، وهذه المبادئ الجديدة هي:

المبدأ الأول: متعلق بمفهوم (العقلانية) بوصفها تضاد (الجاهلية).

المبدأ الثاني: مبدأ (الحرية) نقيضا للعبودية.

المبدأ الثالث: مبدأ العدل. (١)

إن هذا الطرح الذي يقترحه نصر أبو زيد والذي لا ينفك يعرضه في تطبيقاته في المسائل الدينية هو في حقيقته يعد مقاربة تاريخية تابعة لمنهجه التاريخي الذي يسعى جاهدا لتدشينه كاختيار منهجي يتم من خلاله دراسة النص الديني وفق متطلبات العصر. ولا أدري ما الجديد الذي قدمته هذه المبادئ الثلاثة إذا كانت كما يقول تشمل الخمسة المبادئ المعروفة في التشريع الإسلامي؟

ويؤسس نصر هذه المبادئ كما يرى وفق كلية النص الإسلامي، فأما مبدأ العقل والحرية فهما مرتبطان ببعضهما "ذلك لأن الإنسان الحر هو الإنسان العاقل أساسا، من حيث إن (العقل) هو مركز فعالية النشاط الإنساني"(٢)

وهذا الإنسان العاقل خلاف المتعصب الذي تتحكم في عقله مبادئ فتلغي حريته ويكون عبدا حقيقة، فتكون عبودية العقل أشد من العبودية الاجتماعية.

ويؤكد أبو زيد أن الدين يثبت بما ليس فيه مجال للشك أن الحرية مبدأ كلي في المشروع الإسلامي لأن الإسلام نفسه قائم على الحرية المطلقة في الاختيار. (٣) و"هذه الحرية التي يحاول بعض المتعصبين أن ينال من اتساعها وعمقها تجد جذرها في الخطاب الإسلامي في حقيقة صفة (العدل) الإلهية وهي الصفة التي لا تقف دلالتها عند حدود نفي الظلم فقط، بل تمتد دلالتها إلى إقرار مبدأ (العدل) مبدأ كليا للوجود

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥.

(٢) المرجع السابق ص٢٠٤.

(٣) انظر: الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص٢٠٣ - ٢٠٦.

الإنساني"[١]

إن الهدف الحقيقي لهذه المبادئ التي يؤسس لها أبو زيد هو أنه يريد لها أن تستوعب جميع الاجتهادات التي لا يحدها ضابط، ولا تستند إلى نصوص الكتاب والسنة، ولهذا يقول أبو زيد أن هذه المبادئ "تستوعب جميع القواعد الاجتهادية التي أنجزها الأصوليون مثل قاعدة (الاستحسان) و(المصالح المرسلة) و(استصحاب الأصل) و(إباحة الضرورات للمحظورات).... وتمثل من جهة أخرى أسسا كلية ترفع الاختلاف المعروف بين المدارس الفقهية حول مشروعية بعض هذه المبادئ"[٢].

يؤكد هذا الاستنتاج -رغبة أبو زيد في منح اجتهاداته مشروعية- إدخاله لمبدأ جديد غير معلن ولكنه مبدأ مضمر -لو استخدمنا لغة أبو زيد نفسه. هذا المبدأ هو مبدأ (المعاصرة). فكما تفتح دراسة النصوص الدينية وتأويلها من خلال هذه المبادئ الثلاثة باب الاجتهاد على مصراعيه فإن أبو زيد وعن طريق آليات جديدة غير الآليات التي وصلت إلينا من تراثنا الفكري السابق فتح باب الاجتهاد بشكل مختلف لأن عملية الفهم ليست "حكرا على عصر من العصور مهما بلغ إخلاص أهله، بل هي عملية تتشارك فيها كل العصور سعيا لإتمام نور الله ﷻ بإبراز الدلالات الكامنة في كلامه"[٣] ولعل القارئ هنا يدرك كم كان هذا الطرح التجديدي هزيلا ومهزوزا، ولا يقوم على قواعد منضبطة.

إن أبو زيد بتلفيقيته المعهودة يحاول الجمع بين منهجين مختلفين في الأصول والنتائج حيث إنه يطبق فكرة المغزى عند هيرش على قواعد أصول الفقه، ليخرج الاجتهاد بناء على هذا الزواج غير الشرعي مولودا غير متخلق ولا مكتمل.[٤]

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص٢٠٨.

(٤) وانظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٣٠.

وعلى صعيد الأحكام الشرعية فللقارئ أن يقف مشدوها مما يمكن أن تصنعه القراءة التاريخية فيها. إذ لا يقف الأمر على فهم مختلف لهذه الأحكام، بل يتجاوزه لإلغاء الكثير من الأحكام الشرعية بحجة أنها ليست سوى شواهد تاريخية، تعيش في زمان ومكان معينين ولا تستطيع العيش في زمان آخر، لأنها إنما كانت تصف واقعا اجتماعيا وثقافيا، يختلف عن الواقع الاجتماعي والثقافي في العصر التالي. وسنرى – حين نطرح موقف أبو زيد من المرأة– هل يصمد هذا المنهج التجديدي المزيف حين ينتقل إلى حيز التطبيق، وهل سيبقى متماسكا في صورته الفعلية حين ننزله على الواقع كما هو متماسك نظريا في طرح أبو زيد أم لا؟

❖ مثال على الاجتهاد عند نصر أبو زيد. (توريث المرأة نموذجا):

إن المنهج الذي يطبقه نصر أبو زيد في عملية الاجتهاد يحتوي على تناقض واضح، فهو وإن زعم أنه سوف يقدم من خلال اجتهاده إضافة تجعل النص حيا وفاعلا نجده من جهة أخرى يمارس المنهج التفكيكي على معنى النص الأصلي وبالتالي يجعله فارغا من محتواه. فكيف يكون النص حيا وهو في نفس الوقت لا يحمل أي دلالة حقيقية في الجانب التطبيقي؟

ففي قضية ميراث المرأة يرى أن معرفة رأي الإسلام في حق المرأة "لا بد أن يتم عبر عملية مقارنة تاريخية بين وضع حقوق المرأة قبل الإسلام وبين الحقوق الجديدة التي شرعها الإسلام، وبينهما (ما قبل وما بعد الإسلام) منطقة مشتركة تمثل منطقة الالتقاء بين القديم والجديد، يؤسس الجديد من خلالها قبوله المعرفي في وعي الناس الذين يخاطبهم الوحي. هذا التحليل للفروق بين جديد الرسالة وبين منطقة العبور الوسيطة هو ما يسمى بعملية استعادة المعنى الأصلي للخطاب من خلال إعادة زرعه في السياق التاريخي الذي فارقه منذ أربعة عشر قرنا حتى توهم الناس أن كل ما ذكره

القرآن عن المرأة تشريع وما هو بتشريع"(١).

ينعى أبو زيد على أصحاب الاتجاه الديني المعتدل بأنهم لا ينتبهون "إلى أن النصوص التي تعد هي الأساس في قضايا المرأة نصوص تشير كلها إلى المساواة في أمر الثواب الديني والأخروي، وأن النصوص القليلة الشاذة التي تمثل الاستثناء هي النصوص التي تشير إلى عدم التساوي في شؤون الحياة الدنيا"(٢).

إن المعنى عند أبو زيد يمثل المفهوم المباشر الناتج عن تحليل بنية النص اللغوية في سياق ثقافي محدد وهو ما يستنبطه أي معاصر للنص من منطوق النص؛ ولهذا لا يزعم أبو زيد أن المعنى الجديد الذي سيطرحه هو نفس المعنى الذي يعنيه النص لأن المعنى الذي يدل عليه النص عنده "يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي"(٣) أما ما يطرحه فسوف يسميه المغزى وهو "ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراءة عصر غير عصر النص"(٤).

وبالتالي فحكم ميراث المرأة عند أبو زيد سيتغير بناء على القراءة التاريخية المعاصرة المعتمدة على المغزى. يوضح أبو زيد هذا المغزى بأن العرب لم تورث المرأة أصلا بوصفها كائنا فاقدا للأهلية لا تستمد قيمتها إلا من الرجل، ولأنها لا تقدم من الناحية الاقتصادية أي قدرة على الإنتاج والمشاركة، فإن القرآن جاء ليحسن وضعها في المجتمع، وجعلها تشارك الرجل في الميراث بنصف نصيب الرجل. (٥)

---

(١) دوائر الخوف، نصر أبو زيد، ص٢٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص٩٠.

(٣) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص٢٣١.

(٤) المرجع السابق، ص٢٣١.

(٥) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص١٣٥، ٢٣٦.

أليس النص -كما يرى أبو زيد- حين يعطي المرأة هذا الحق يصبح ذا "مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص، وبتحديد اتجاهها؟ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمر والمدلول عليها في الوقت نفسه"(١).

ونقف هنا مع هذا الربط بين (المعنى) و(المغزى) والذي قرره أبو زيد في تأسيسه لمنهجه الاجتهادي حين أكد على أن يكون المغزى نابعا من المعنى، فلا يكون وثبا عليه ولا إسقاطا له ولا هو هوى للمفسر؛ فهل نجح أبو زيد في الجانب التطبيقي هنا؟ لقد جعل المغزى منفكا عن المعنى بل مضادا له، فحين يجعل الله للذكر مثل حظ الأنثيين، يستنبط أبو زيد معنى آخر هو أن يتساويا في كل شيء!

"وهكذا تحول التاريخية عند أبو زيد الحقيقة إلى مجاز، وتتجاوز المعنى إلى المغزى، وتطوي صفحة الدلالات الواضحة لتستبدل بها المضمر والمسكوت عنه الذي تكشفه القراءة غير البريئة فتسقط أكثر الأحكام التشريعية، "(٢).

وحين لا يستطيع أبو زيد تطبيق منهجه بشكل صارم نجده يتحول ليعزز فهمه للمغزى من طريق أصول الفقه فيجعل السبب في صرف المعنى إلى معنى مختلف أو مضاد، يعود إلى الاعتماد على المقاصد الكلية للشريعة، وقد بينا كيف أن هذا التحول لا يجدي ولا يمنح المغزى أي مشروعية. وهذا الاجتهاد الذي يقدمه أبو زيد في مسألة ميراث المرأة لا يمكن قبوله لأسباب:

"أولاً: لو كان ما يقوله "أبو زيد" حقاً لقرره القرآن لأن الله لا يستحي من الحق، ولو كانت المشكلة عدم الصدام مع المجتمع والواقع لما قرر القرآن بطلان عبادة الأصنام لأنه بذلك سيصطدم حتماً مع مجتمع يقدس الوثن.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣٦.

(٢) التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة ألأولى ١٩٩٦م ص٦٩.

ثانياً: لو كان قصد القرآن في التوريث تحريك الواقع جزئياً لحركه فعلاً تدريجياً وانتهى إلى النص على مساواة المرأة بالرجل كما حدث في الخمر وغيره.

ثالثاً: لا خلاف أن أول أهداف الشرع الإسلامي تحقيق العدالة والمساواة ولاشك أن الله أعلم بها منا، وأعلم بخلقه من خلقه ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤].

ولذا فإننا نقرر أن مساواة المرأة بالرجل في الميراث هو عين الظلم للرجل خاصة إذا علمنا مسئوليات كل منهما فالحقوق والواجبات مختلفة والرجل دائماً هو المسئول عن المرأة سواء كان أباً قبل تزويج ابنته أو كان زوجاً بعد تزويجها.

رابعاً: من قال أن "المرأة نصف الرجل" قاعدة في الميراث هذا غير صحيح، إنما قاعدة في توريث الأولاد فقط، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١] ولهذا نرى المرأة في كثير من مسائل الميراث قد تتساوى مع الرجل مثل أولاد الأم، ومثل الأبوين لكل واحد منهما الثلث، وقد تزيد عن الرجل مثل البنت إذا انفردت أو الأخت... الخ. ومن هنا فالقاعدة الدينية في التوريث هي تحقيق العدالة، هذه العدالة قد تتحقق بالنصف أو بالمساواة أو بالزيادة حسب طبيعة المسألة. وهذا يدل على قصور علمه بقضية المواريث"(١).

إن أبو زيد بناء على منهجه التاريخي لا يحتمل أن تكون الآراء الفقهية والعقيدية مرتبطة بآراء العلماء المتقدمين من السلف الصالح، بل يجب أن يفتح المجال للاجتهادات المعاصرة، في كل المجالات. فالعلماء المسلمون اختلفوا في مسائل

(١) بحث بعنوان: مفهوم النص في الدراسات العلمانية الحديثة (نصر أبو زيد نموذجاً)د. يحيى ربيع، منشور في موقع مركز التأصيل للدراسات والبحوث، http://taseel.com.

العبادات والعقائد مع أنها ثوابت الإيمان ففي العقائد اختلفوا في مسألة العمل وعلاقتها بالإيمان، واختلفوا في التوحيد بين ذات الله وصفاته. [1]

يقول أبو زيد: "وإذا كان الإيمان بثوابت العقيدة لم يمنع من الاجتهاد في شرحها وتأويلها، فمعنى ذلك أن مجال (الاجتهاد) لا سقف يحده ولا شروط تعوقه سوى (التمكن) المعرفي أي تمام العلم بشروط وأدوات المعرفة والتمرس بأدوات البحث ومناهجه حسب المواصفات التي وصل إليها التقدم المعرفي في عصر الباحث، وليس معقولا ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين أن نتمسك بشروط وقواعد (الاجتهاد) التي وضعها أسلافنا تمسكا حرفيا"[2].

ويقصد أبو زيد بشروط وقواعد الاجتهاد التي وضعها أسلافنا ما قرره علماء المسلمين من أهمية "معرفة قدر صالح من اللغة بحيث يمكنه فهم لغات العرب والتمييز بين الألفاظ الوضعية والاستعارية والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفصل وفحوى الخطاب ومفهوم الكلام...

ثم معرفة تفسير القرآن خصوصا ما يتعلق بالأحكام وما ورد من الأخبار في معاني الآيات وما روي من الصحابة المعتبرين كيف سلكوا مناهجها واي معنى فهموا من مدارجها....

ثم معرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها والإحاطة بأحوال النقلة والرواة عدولها وثقلها ومطعونها ومردودها والإحاطة بالوقائع الخاصة فيها... ثم معرفة مواقع إجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من السلف الصالحين حتى لا يقع اجتهاده في مخالفة الإجماع، ثم التهدي إلى مواضع الأقيسة وكيفية النظر والتردد فيها من طلب أصل أولا ثم طلب معنى مخيل يستنبط منه فيعلق الحكم عليه أو شبه يغلب على الظن

---

(١) انظر: دوائر الخوف، نصر أبو زيد، ص٧.

(٢) المرجع السابق، ص٨.

فيلحق الحكم به فهذه خمسة شرائط لا بد من مراعاتها حتى يكون المجتهد مجتهدا واجب الاتباع"[(١)].

فهذه خمسة شرائط ذكرها الشهرستاني في من يحق له أن يكون مجتهدا، ليس واحدا منها يمكن التنازل عنه، وإلا أصبح الحكم الذي يأتي به غير مكتمل وعرضة للنقص، والخلل، وربما للهوى والتعصب.

يقول شيخ الإسلام: "ومن تكلم في الدين بغير الاجتهاد المسوغ له الكلام وأخطأ فانه كاذب آثم كما قال النبي ﷺ في الحديث الذي في السنن عن بريدة عن النبي ﷺ أنه قال (القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة رجل قضى للناس على جهل فهو في النار ورجل عرف الحق وقضى بخلافه فهو في النار ورجل علم الحق فقضى به فهو في الجنة) [(٢)] فهذا الذي يجهل وأن لم يتعمد خلاف الحق فهو في النار بخلاف المجتهد الذي قال فيه النبي ﷺ (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر) [(٣)] فهذا جعل له أجرا مع خطأه لأنه اجتهد فاتقى الله ما

---

(١) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة – بيروت – ١٤٠٤، تحقيق: محمد سيد كيلاني١/ ٢٠٠.

(٢) الحديث عن ابْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: " الْقُضَاةُ ثَلَاثَةٌ: قَاضِيَانِ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ فِي الْجَنَّةِ، رَجُلٌ قَضَى بِغَيْرِ الحَقِّ فَعَلِمَ ذَاكَ فَذَاكَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ لَا يَعْلَمُ فَأَهْلَكَ حُقُوقَ النَّاسِ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِالحَقِّ فَذَلِكَ فِي الجَنَّةِ ".

أخرجه الإمام الترمذي في سننه، كتاب: أبواب الأحكام، باب: ماجاء عن رسول الله ﷺفي القاضي، ٣/ ٦٠٥، حديث رقم ١٣٢٢ .

وأخرجه الإمام أبو داوود في سننه، كتاب: الأقضية، باب: في القاضي يخطىء، ٣/ ٢٩٩، حديث رقم ٣٥٧٣.بلفظ مقارب وقال: هذا أصح شيء في الباب، والحديث صححه الألباني رحمه الله.

(٣) الحديث أخرجه أبو يعلي الموصلي في المعجم بسند صحيح عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَخْطَأَ، كَانَ لَهُ أَجْرٌ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ، كَانَ لَهُ أَجْرَانِ» باب العين، ١حديث رقم ٢٢٨،/ ١٩٤، ط إدارة العلوم الأثرية – فيصل أباد.

استطاع بخلاف من قضى بما ليس له به علم وتكلم بدون الاجتهاد المسوغ له الكلام"[1].

(١) الرد على الأخنائي، ابن تيمية، ١/ ١٠.



الخاتمة

الخاتمـــة

أما بعد..

فقد وصلنا في نهاية هذا البحث لعدد من النتائج التي توضح موقف أبو زيد من التراث؛ حيث إن نصر أبو زيد حين يتعامل مع النص القرآني أو النبوي فإنه يتعامل معه وفق منهج لا يخلو من التناقض والتلفيق والادعاء، وفق ما يحقق له أهدافه في مشروعه التأويلي؛ هذا المنهج يتناول دراسة النص القرآني من حيث كونه خطابا لغويا وهو وإن كان مقدسا ومصدره إلهي إلا أنه نص لغوي ينتمي لثقافة خاصة، لأن لغة القرآن عنده تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، وفي إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة، لهذا شرع أبو زيد في التعامل مع النص القرآني وفق المنهج اللغوي التاريخي، ومن أبرز النتائج التي خرجنا بها في البحث ما يلي:

١ يعتمد أبو زيد على منهج تحليل الخطاب ويعده بمثابة علم لا يستغني عنه مشروعه التأويلي لكونه يؤدي من وجهة نظره لاكتشاف الدلالات المعلنة والمضمرة، والمسكوت عنها في الخطاب انطلاقا من حقيقة أن للخطاب من حيث هو خطاب؛ آليات مستقلة عن قصد منتجه في إنتاج الدلالة، فالخطاب عنده عبارة عن علاقة تواصل بين منتج ومتلق، فهو بمثابة (العملة) المتبادلة التي لا تتحدد قيمتها من طرف واحد، بل تتحدد من خلال (التداول).

وبعبارة أخرى ليست (اللغة) عنده في الخطاب أداة توصيل محايدة يشكلها المنتج للخطاب، فتستجيب بطواعية مطلقة لقصده ونيته، بل إن للغة وجودا في سياق (التداول) الثقافي والفكري يجعلها محملة بدلالات قبلية سلبية وإيجابية.

ويرى أن منهج تحليل الخطاب لا يتوقف عند مستوى اكتشاف الدلالة اللغوية أو السردية السياقية، لأن بعض الخطابات توظف دلالات سميولوجية تحتاج للتحليل والكشف عن بنيتها.

٢ وهذا يتيح لنصر أبو زيد فرصة الاستفادة من النظريات الغربية المتعلقة بلغة النص لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب في منهجه على الإفادة من (السيميولوجيا) و(الهرمنيوطيقا) بالإضافة إلى اعتماده على (الألسنية) و(الأسلوبية) و(علم السرد)

٣ إن هذا الخطاب الذي يعنيه أبو زيد لا يستمد مرجعيته من عقائد الأمة التي فهمها السلف من نصوص الكتاب والسنة وتلقتها الأمة بالقبول، ولكنه يستمده من الوعي لتاريخية النصوص الدينية لأنه في نظر أبو زيد وعي يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديما وحديثا، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة في مجال دراسة النصوص. ويرى أن أصحاب الاتجاه الديني يجعلون الله ﷻ محور اهتمامهم ونقطة انطلاقهم أما هو فيجعل المتلقي بكل ما يحيط به من واقع اجتماعي تاريخي هو نقطة البدء والمعاد.

٤ يدعي أبو زيد أن منهجه التاريخي لا يفضي إلى التحرر من النصوص الدينية خصوصا القرآن الكريم ولكنه منهج ينفي عن نفسه التأويل الذي ينتزع الآيات من سياقها، إذ يرى أن دعوته ليست للتحرر من النصوص، بل من سلطة النصوص النابعة من شموليتها، لأن (شمولية النصوص) لكل وقائع الحياة تلغي عند أبو زيد ما تركه الله للناس في دنياهم لكي يتعاملوا به مع العقل والخبرة، إن هذه الشمولية تعني عنده الفهم الحرفي للنصوص في كل مجالات حياتنا الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية. وهذه السلطة إنما أضفاها الإمام الشافعي على النصوص الدينية.

ولهذا يرى أن منهجيته في تحليل النصوص تتسم بالعلمية وتعنى بالدرس العلمي الذي يحدد مجال فعالية النصوص تحديدا دقيقا بعيدا عن الاستشهاد العشوائي بها خارج السياق المحدد لدلالتها... ويزعم أن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه بقدر ما تقوم على فهمها فهما علميا، وعلى تحديد المجال الخاص بها.

٥ إن نصر يصف منهجه بأنه (منهج التحليل والتفسير والنقد) وهو منهج تفكيكي. ويجعله في مقابل(منهج الاحتفال والتوقير) الذي يمنح القرون المفضلة صفة الخيرية ويمنح الصحابة صفة الإجلال ولا يجرؤ على نقدهم. ويرى أن المنهج الذي يجب أن يسلكه المرء ليس منهج الاتباع ولكنه منهج الشك والمراجعة وإعادة النظر، لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد.

٦ يقوم منهج أبو زيد على تكريس التعددية، وعلى أن الشرائع لم تسع لإلغاء التعددية؛ بل إن الخطاب الإلهي في نظره ينطوي على تعددية تجعل الخطاب مفتوحا لآفاق التأويل والفهم، فليست الشرائع خطابا موجها للصفوة التي تمتلك حق احتكار الفهم والتأويل، بل هي خطاب للناس جميعا، تعددت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين، وبناء على هذا فإن نصر أبو زيد هنا يرى أن الحق متعدد وليس واحدا، ولا ضير أن تتعدد الآراء في حكم معين بقدر تعدد المختلفين، وهو وإن قال بضرورة وجود ضابط معرفي عزاه إلى رأي ابن رشد في البرهان العقلي، إلا أنه لم يلتزم حتى بهذا الضابط بل فتح التأويلات من خلال قبوله للقرينة القلبية عند المتصوفة.

٧ يقرر أبو زيد من خلال منهجه التأويلي أن النص قابل للقراءة على الدوام، وقابل من ثم للشرح والتأويل وذلك لما تتمتع به البنية اللغوية في النص القرآني من خصوبة وغنى تجعله نصا منتجا على الدوام لا يمكن الإحاطة به معرفيا ولا يستنقذ محتواه، مع أن بعض الدلالات في النص قد تفقد قدرتها على التواصل مع الأزمنة اللاحقة ولهذا تتحول إلى ما أسماه أبو زيد (شواهد تاريخية).

٨ يعتمد نصر أبو زيد بشكل كلي على النظريات الغربية ولا يحيل القارئ إلى هذا الاستمداد بل إنه في أحيان كثيرة يقوم باستخدام بعض الأفكار التي نضجت على يد بعض الفلاسفة ويقوم بتوجيهها إلى وجهة أخرى ومعنى مختلف غير ما استخدمت فيه، كما هو الحال في تعامله مع فكرة المغزى عند هيرش وفي فكرة الوجود عند هيدجر والخطاب عند ريكور.

ونصر أبو زيد حين يقوم بهذا التضليل يقوم به عن عمد ودراية، ربما ليكسب أقواله تماسكا فلسفيا في الطرح، أو لأن منهجه التلفيقي يسمح له بتشكيل فكرته من خلال مجموعة من الأفكار المختلفة والمتناقضة أحيانا.

٩ -إن من لوازم المذهب التفكيكي الذي يطبقه أبو زيد على النصوص الشرعية أنه ينتهي إلى القول بلا نهائية المعنى وبالتالي إلى عدم إمكانية الوصول إلى المعنى الحقيقي في النصوص.

ويرى أبو زيد أن الصراع حول الحقيقة قائم على الخلاف حول مسألة المجاز في اللغة، لأن هناك من يرى أن اللغة الدينية هي المجاز باعتبار أن الحقيقة والأصل هو اللغة الإنسانية في هذا العالم، والآخرون يرون أن اللغة الدينية هي الأصل في حين يكون المجاز في اللغة الإنسانية الدالة على كل من العالم والإنسان.

ويرى أن هذا الصراع يكشف في التحليل الأخير عن صراع حول الحقيقة وأين تستكن، هل هي خارج العالم ومن ثم تستعصي على الوعي الإنساني، أم هي قارة في بنية العالم وقابلة من ثم للاكتشاف من خلال وعي الإنسان ولغته؟ ومن البديهي عنده أن تصور الحقيقة خارج العالم، وفي لغة النص الحرفية، تصور يفضي إلى تغريب الإنسان في العالم، والذي تم ارتهانه إيديولوجياً كنسق جزئي من بنية حقيقة متخارجة عنه تخارجاً تاماً

١٠ -يعتبر نصر أبو زيد كل نص (تاريخيّا)، وكل قراءة للنص نوعا من (التأويل) حتى القراءات التي لا تلقي بالا للمتلقي أو المفسر، بل تركز على النص والمؤلف بشكل تام، ولكن هذه التأويلية كما يعتقد أبو زيد تبالغ أحيانا إلى حد الزعم بإمكانية الوصول إلى (المعنى التاريخي) الأصلي للحدث أو للوثيقة والنص وهذا عنده متعذر.

إن تأويلية أبو زيد التي تقوم على انفتاح المعنى لا تقبل هذا الرأي الذي يدعي الموضوعية حتى وإن وضعته السلطة في دائرة الاهتمام والإجلال، لأن هذا الرأي

يصادم عنده (التأويل) بفضاءاته المتسعة والذي بدأ يتراجع ويتراجع معه بنفس القوة مفهوم انفتاح المعنى الديني لاستيعاب متغيرات الزمان والمكان. وبسبب هذا التراجع والغياب يسود خطاب الإسلام (الثابت المعنى) المطلق الدلالة.

١١ -ومن النتائج التي أوصلنا إليها البحث أن دور المتلقي يتعدى كونه منفعلا متأثرا بجمالية اللغة أو بحجة البرهان الذي جاءت به اللغة؛ وبينا أن شيخ الإسلام رحمه الله قد تجاوز هذا الانفعال عند المتلقي حيث جعل حضور المتلقي يتعدى الانفعال بما يسمعه، إلى فهم النص وتشكله في إنشاء الخطاب وذلك حين جعل العادة شرطا للتواصل اللغوي بين المتكلم والمتلقي.

١٢ -كما انتهى البحث إلى إثبات تناقض نصر أبو زيد في موقفه من القرآن الكريم واضطرابه فيه، فتصريحه بثبوت النص ينافي تطبيقاته؛ وذلك بسبب تبنيه لمنهج التاريخية فمن يقول بتاريخية النص يلزمه نفي القداسة عنه ومن ثم عدم القطع بمرجعيته لقائله.

التوصيــــات

وفي الختام فقد انتهى البحث إلى بعض التوصيات التي يرى الباحث أهمية الإشارة إليها وهي كالتالي:

١- إنشاء مركز مختص في ترجمة الأعمال الحديثة التي ألفها المهتمون باللسانيات والأنظمة المعرفية، والدراسات النقدية، وفلسفة اللغة، وخصوصا فلسفات التأويل، لأن كثيرا من الكتابات الحداثية تستمد نقدها للتراث الإسلامي من الأطروحات الغربية الحديثة المعاصرة التي لم تصل مترجمة ليد الناقد الذي يضطلع بنقد هذه المشاريع التي تستهدف النصوص الدينية، مما يوقع الناقد في إشكالية عدم معرفة جذور هذه الأفكار ومرحليتها الفكرية في الثقافة الغربية، مما يفوت عليه إمكانية تصورها ومن ثم نقدها علميا، خصوصا وأن بعض هذه المؤلفات الغربية قد اهتمت بنقد الكثير من نظريات القراءة وبيان تناقضها وعدم صلاحيتها لنقد النصوص الأدبية.

٢- القيام بدراسات مستفيضة في آليات القراءة والفهم خصوصا عند شيخ الإسلام ابن تيمية والإمام الشاطبي، حيث أن ما وصلت إليه الدراسات اللسانية في علاقة المتلقي بالنص قد سبقهم إليها شيخ الإسلام والإمام الشاطبي وغيرهما من خلال حديثهم عن العلاقة بين المتكلم والمتلقي وكون (العادة) و(المعهود) و(المتداول) و(السائد) تمثل أهمية في لغة التواصل بين النص والمتلقي من أجل فهم المعنى.

٣- كما أوصي طلاب الدراسات العليا في مرحلة الدكتوراه في الجامعات السعودية بتبني مشروع يعنى بالتأسيس لـ(نظرية المعنى) من خلال التراث الإسلامي، وتقديم رؤية واضحة لنظرية التفسير الإسلامي ونقاط الالتقاء والاختلاف بينها وبين النظريات الغربية المهتمة بالنص ومصدره ومتلقيه، خصوصا التي تبنت القول بـ(لانهائية المعنى).





الفهـــارس

الفهـــــارس

- ١- فهرس الآيات القرآنية.
- ٢- فهرس الأحاديث النبوية.
- ٣- فهرس التراجم.
- ٤- فهرس المصطلحات.
- ٥- فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ﴾	البقرة:١٦	٢	٥٢
﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلۡفَٰسِقِينَ﴾	البقرة:٢٦	٢	٥٨
﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾	البقرة:٣١	٢	١٧٢، ١٥٣
﴿ٱضۡرِب بِّعَصَاكَ ٱلۡحَجَرَۖ فَٱنفَجَرَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنٗاۖ﴾	البقرة:٦٠	٢	٥٤
﴿وَلَقَدۡ عَلِمۡتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعۡتَدَوۡاْ مِنكُمۡ فِي ٱلسَّبۡتِ فَقُلۡنَا لَهُمۡ كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ (٦٥)﴾	البقرة:٦٥	٢	٥٠
﴿۞ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾	البقرة:١٠٦	٢	٨٦
﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾	البقرة:١١٥	٢	١٣٠
﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِۚ﴾	البقرة:١١٥	٢	١٣٠
﴿وَلِكُلّٖ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ﴾	البقرة:١٤٨	٢	١٣٠
﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ (١٥١)﴾	البقرة:١٥١	٢	٣٢٤
﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾	البقرة:١٩٥	٢	١٢٧
﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَٱلۡحِكۡمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ (٢٣١)﴾	البقرة:٢٣١	٢	٣٢٣

الآيـــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾	آل عمران:٧	٣	٥٧
﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾	آل عمران:٧	٣	٥٧
﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ﴾	آل عمران:٥٩	٣	٥٨،٥٧
﴿لَقَدۡ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذۡ بَعَثَ فِيهِمۡ رَسُولٗا مِّنۡ أَنفُسِهِمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمۡ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبۡلُ لَفِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٍ ١٦٤﴾	آل عمران:١٦٤	٣	٣٢٤
﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٞ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُ﴾	آل عمران:١٨١	٣	١٦٧
﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾	النساء:١١	٤	٣٧٩
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ٥٩﴾	النساء:٥٩	٤	٣٤٢
﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَلَوۡ أَنَّهُمۡ إِذ ظَّلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ جَآءُوكَ فَٱسۡتَغۡفَرُواْ ٱللَّهَ وَٱسۡتَغۡفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُواْ ٱللَّهَ تَوَّابٗا رَّحِيمٗا ٦٤﴾	النساء:٦٤	٤	٣٥٨
﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا ١١٣﴾	النساء:١١٣	٤	٣٢٣
﴿فَلَمَّآ أَفَلَ﴾	الأنعام:٧٧-٧٦	٦	٧٣
﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦۚ﴾	الأنعام:١٨	٦	٧٥
﴿كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٢٥﴾	الأنعام:١٢٥	٦	٥٨

الآيـــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ﴾	الأنعام:١٥٨	[illegible]	٧٢
﴿وَسۡـَٔلۡهُمۡ عَنِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلَّتِي كَانَتۡ حَاضِرَةَ ٱلۡبَحۡرِ إِذۡ يَعۡدُونَ فِي ٱلسَّبۡتِ إِذۡ تَأۡتِيهِمۡ حِيتَانُهُمۡ يَوۡمَ سَبۡتِهِمۡ شُرَّعٗا وَيَوۡمَ لَا يَسۡبِتُونَ لَا تَأۡتِيهِمۡۚ كَذَٰلِكَ نَبۡلُوهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡسُقُونَ ١٦٣﴾	الأعراف:١٦٣	[illegible]	١٢٩
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ﴾	التوبة١٢٣	[illegible]	١٠١
﴿رَأَيۡتُهُمۡ لِي سَٰجِدِينَ﴾	يوسف:٤	[illegible]	٥٥
﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾	النحل:٥٠	[illegible]	٧٥
﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ وَلَا تَجۡعَلۡ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلۡقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومٗا مَّدۡحُورًا ٣٩﴾	الإسراء:٣٩	[illegible]	٣٢٣
﴿يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾	الكهف:٧٧	[illegible]	٥٥
﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأۡوِيلِ مَا لَمۡ تَسۡتَطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرًا﴾	الكهف:٧٨	[illegible]	٦٣
﴿ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ٨٢﴾	الكهف:٨٢	[illegible]	٦٣
﴿قُل لَّوۡ كَانَ ٱلۡبَحۡرُ مِدَادٗا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوۡ جِئۡنَا بِمِثۡلِهِۦ مَدَدٗا ١٠٩﴾	الكهف:١٠٩	[illegible]	١٤٥
﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ﴾	طه:١٤	[illegible]	٣١٢
﴿قُلۡنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرۡدٗا وَسَلَٰمًا﴾	الأنبياء:٦٩	[illegible]	٣١٢
﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمۡ لَهَا وَٰرِدُونَ ٩٨﴾	الأنبياء:٩٨	[illegible]	١٣٠
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ﴾	النمل:١٨	[illegible]	٥٤

الآيـــــــــــــة	السورة ورقم الآية	رقم السورة	الصفحة
﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلۡوَادِ ٱلۡأَيۡمَنِ فِي ٱلۡبُقۡعَةِ ٱلۡمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾	القصص:٣٠	٢٨	٣٠٧
﴿ وَلَوۡ أَنَّمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ مِن شَجَرَةٍ أَقۡلَٰمٞ وَٱلۡبَحۡرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعۡدِهِۦ سَبۡعَةُ أَبۡحُرٖ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴿٢٧﴾ ﴾	لقمان:٢٧	٣١	١٤١
﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴿٣٤﴾ ﴾	الأحزاب:٣٤	٣٣	٣٢٤
﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾	ص:٧٥	٣٨	٧٣
﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾	ص:٧٥	٣٨	٧٢
﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾	النجم:٣– ٤	٥٣	٣٢٦
﴿مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ يَلۡتَقِيَانِ﴾	الرحمن:١٩	٥٥	١٠٠
﴿يَخۡرُجُ مِنۡهُمَا ٱللُّؤۡلُؤُ وَٱلۡمَرۡجَانُ﴾	الرحمن:٢٢	٥٥	١٠٠
﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾	الواقعة:٧٩	٥٦	٢٠٩
﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴿٧﴾ ﴾	الحشر:٧	٥٩	٣٥٨
﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾	الملك:١٤	٦٧	٣٧٩
﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ﴾	الحاقة:٤٠	٦٩	٢٨٣
﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾	الشورى:١١	٤٢	١٧٥
﴿ فَهُوَ فِي عِيشَةٖ رَّاضِيَةٖ ﴿٧﴾ ﴾	القارعة:٧	١٠١	٥٣
﴿قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ﴾	الإخلاص:١	١١٢	١٧٥



فهرس الأحاديث النبوية

م	طرف الحديث	الصفحة
١	إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر	٣٨١
٢	الأئمة من قريش ...	٣٢٩
٣	الرعد ملك موكل بالسحاب.....	٣٣٨
٤	الصحابة رضوان الله عليهم لو تعلموا عشر آيات لم يتجاوزوها حتى يتعلموا معناها ويعملوا بها	٣٤٣
٥	القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال	٨١
٦	القضاة ثلاثة قاضيان في النار وقاض في الجنة.....	٣٨١
٧	إن من البَيَانِ لسِحْرًا	١١٧
٨	أنتم أعلم بشؤون دنياكم	٣٢٧
٩	إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى	٢٥٢
١٠	أهو الوحي أم الرأي والمشورة...	٣٢٧
١١	أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل.....	٧٤
١٢	حديث القهقهة في الصلاة	٣٢١
١٣	حديث النبيذ في السفر	٣٢١
١٤	حديث سحر النبي ﷺ	٣٣٧
١٥	حروف القرآن في اللوح المحفوظ الحرف مثل جبل قاف	٢٩٩
١٦	مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا، فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ	٣٣٥
١٧	يقال لجهنم: هل امتلأت، وتقول هل من مزيد.....	٧٢



فهرس التراجـــم

م	اسم العلـــــــم	الصفحة
١	أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي	٥١
٢	اجناتس جولد تسيهر	٥٠
٣	أدموند هوسرل	١٩١
٤	إريك هيرش	٢٤٨
٥	آلان تورين	٢٦٤
٦	الطيب التيزيني	١٢١
٧	امبرتو إيكو	٢٠٧
٨	أمين الخولي	٢٥
٩	إيمانويل كانت	١٠٦
١٠	بول ريكور	٦٤
١١	تيري فرانسيس ايجلتون	١٤٤
١٢	جابر أحمد عصفور	١٠٧
١٣	جابر بن حيان بن عبد الله الأزدي	١٩٠
١٤	جادامر	٨٢
١٥	جاك دريدا	١٩٤
١٦	جان بول شارل ايمارد سارتر	١٩٧
١٧	جورج مونان	١٩٤
١٨	جورج ويلهلم فريدريك هيجل	٨٣
١٩	جون جاك رانكين غودي	٣١٥
٢٠	جوناثان كلر	٩٢
٢١	جيمس بيتي	٢٤٦

م	اسم العلـــــــم	الصفحة
٢٢	حازم بن محمد بن حسن القرطاجني	١٤٠
٢٣	حسن حنفي حسنين	٣٣
٢٤	روبير غانم	٢٦٥
٢٥	رودلف كارناب	١٩٥
٢٦	رولان بارت	١٤٦
٢٧	رينيه ديكارت	١٠٥
٢٨	زكي نجيب محمود	٣٦
٢٩	سهل بن عبد الله بن يونس التستري	١٩٠
٣٠	سيد قطب بن إبراهيم	٣٢
٣١	شكري محمد عياد	٢٥
٣٢	طاهر بن علي بن بلقاسم الحداد	١١٦
٣٣	عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني	٣٨
٣٤	عثمان بن جني الموصلي	١٥١
٣٥	علي أحمد سعيد إسبر (أدونيس)	٣٩
٣٦	علي بن حسن بن أحمد عبد الرازق	٣٦
٣٧	علي حرب	٦٠
٣٨	فردينان دي سوسير	١٢٢
٣٩	فريديك نيتشه	١٩٤
٤٠	قاسم محمد أمين	١١٦
٤١	كلود ليفي شتراوس	١٢٢
٤٢	لوفيغ فجنشتاين	١٩٥
٤٣	لوي آلتوسير	٧٠
٤٤	مارتن هيدجر	٨٣

م	اسم العلـــــم	الصفحة
٤٥	محمد أحمد خلف الله	٢٥
٤٦	محمد أركون	٣٧
٤٧	محمد المصباحي	٢٠٤
٤٨	محمد بن جعفر ابن الزبير القرشي	٥٨
٤٩	محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيح الجبلي	١٩٠
٥٠	محمد بن علي بن الحسن بن بشر الترمذي	١٩٠
٥١	محمد عابد الجابري	٦٨
٥٢	محمد عبده بن حسن خير الله	٢٥
٥٣	محمد عمارة مصطفى عمارة	٣٦
٥٤	مقاتل ابن سليمان بن بشير الأزدي	٥٠
٥٥	هيلمهولتز فون هيرمان	١٠٥
٥٦	ويليام جراهام سمنر	٣١٥
٥٧	يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي (الفراء)	٥١



فهرس المصطلحات

م	الكلمـــــــــــة	الصفحة
١	الإبستيمولوجيا	٢٠٤
٢	استجابة القارئ	٦٨
٣	الاستقراء	١٠٥
٤	الأسطورة	٧٨
٥	الإشارات	١٠٠
٦	الانثروبولوجيا	٢٨٠
٧	انطولوجيا	٤٨
٨	الأيديولوجيا	٣١
٩	البنيوية	٩٠
١٠	التفكيك / التقويض	٢٨٠
١١	جدلية هيجلية	٢٤٤
١٢	ديالكتيك	٢٣١
١٣	الذاتية	٩٦
١٤	السوسيولوجيا	١١٣
١٥	السيميوطيقا	١١٤
١٦	الفكر الهرمسي الغنوصي	٢٠٦
١٧	الفينومينولوجيا	١٩١
١٨	لوغوس	٢٨٩
١٩	المثيولوجيا	٩٠
٢٠	المنهج الأركيولوجي	١١٨
٢١	الموضوعية	٩٥

م	الكلمـــــــــــــة	الصفحة
٢٢	نظرية الاستقبال	٨١
٢٣	نظرية موت المؤلف	٦٨



فهرس المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم** (جل منزله وعلا).

(١) أبستمولوجيا المعنى والوجود، سامي أدهم، مركز الإنماء القومي (بيروت – لبنان) بدون تاريخ.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة، نصر أبو زيد. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الطبعة السادسة ٢٠٠٦م

(٣) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، دار الكتاب العربي سنة ١٤١٩هـ

(٤) أحكام القرآن، للشافعي، دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٠، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم دار الحديث – القاهرة – ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى.

(٦) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، تحقيق أسعد تميم مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

(٧) أزمة النص في مفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، فريدة زمرو مطبعة آنفو – برانت، المغرب، فاس، ٢٠٠٥م.

(٨) أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦هـ.

(٩) استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت / لبنان ط١ ١٩٨٦م.

(١٠) أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمود شاكر، مكتبة الخانجي الطبعة الأولى، ١٩٩١م.

(١١) الأسماء والصفات، البيهقي، تقديم مقبل الوادعي، مكتبة السوادي للتوزيع.

(١٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- المغرب الطبعة الثامنة ٢٠٠٨م.

(١٣) أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ.

(١٤) الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى – مصر.

(١٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم راجعه طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل بيروت ١/ ٢١.

(١٦) الأعلام، خير الدين الزركلي دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة٢٠٠٢م .

(١٧) الإلماع للقاضي عياض، دار التراث / المكتبة العتيقة – القاهرة / تونس – ١٣٧٩هـ – ١٩٧٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: السيد أحمد صقر.

(١٨) الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة – بيروت – ١٣٩٣، الطبعة الثانية.

(١٩) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب الطبعة الأولى٢٠٠٧م .

(٢٠) إنشاد المنادي، مارتن هيدجر، ترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٤م.

(٢١) الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجب الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن السيد الاندلسي- البطليوسي تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية طبعة: دار الفكر ط٣ ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م المصدر: مكتبة المصطفى.

(٢٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، القاضي أبو بكر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٣هـ.

(٢٣) انطولوجيا اللغة عند مارتن هيدجر، إبراهيم أحمد، الدار العربية ناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م .

(٢٤) انهيار الشيوعية أمام الإسلام د / سعد الدين السيد صالح دار الأرقم ١٩٩٢م.

(٢٥) الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، مكتبة المعارف، الرياض الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

(٢٦) البداية والنهاية لابن كثير مجموعة محققين، دار الريان للتراث، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ

(٢٧) البدع، ابن وضاح، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

(٢٨) البرهان في علوم القرآن، محمد بن بهادر الزركشي، دار المعرفة، بيروت ١٣٩١هـ تحقيق، محمد أبو الفضل إبراهيم.

(٢٩) بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، بيروت الطبعة الثانية، ١٩٩١م .

(٣٠) تاريخ ابن خلدون طبعة دار الفكر – بيروت، تحقيق خليل شحادة.

(٣١) تاريخ الطبري، طبعة دار التراث بيروت .

(٣٢) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف كرم، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

(٣٣) تاريخ بغداد، أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية بيروت.

(٣٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ١٩٩٨م.

(٣٥) التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، امبرتو ايكو ترجمة سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤ م.

(٣٦) التأويل والتأويل المفرط، امبرتو ايكو، ترجمة ناصر الحلواني، الهيئة العامة لقصور الثقافة الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

(٣٧) تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر العربي المعاصر، محمد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٣٨) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم بن عساكر، دار الفكر، الطبعة الثانية١٣٣٩هـ.

(٣٩) تحولات الفكر الفلسفي المعاصر أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، عبد العزيز بلعقرور، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى ٢٠٠٩م.

(٤٠) التراث والتجديد، حسن حنفي، وكالة الأهرام للتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

(٤١) تعبير الصور، وضاح شرارة المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

(٤٢) التعريفات، الجرجاني مكتبة لبنان، ط ١٩٨٥م.

(٤٣) التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

(٤٤) التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة ألأولى ١٩٩٦م.

(٤٥) التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيف والخرافة، نصر أبو زيد، الطبعة الثانية، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(٤٦) التفكيكية دراسة نقدية، بيرف زيما، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.

(٤٧) تقييد العلم، للخطيب البغدادي، دارإحياءالسنةالنبوية، بدون تاريخ طبعة.

(٤٨) تمهيد للفلسفة محمود حمدي زقزوق، دار المعارف الطبعة الخامسة١٣٣٩هـ.

(٤٩) توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني المكتبة السلفية - المدينة المنورة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

(٥٠) أوهام ما بعد الحداثه ، تيري ايجلتون، ترجمة مني حامد سلام - دار الحوار للنشر والتوزيع ، ٢٠٠١م.

(٥١) تيسير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية د / محمد شمس الدين إبراهيم سالم مطبعة حسان بالقاهرة ١٤٠١هـ.

(٥٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر - بيروت – ١٤٠٥هـ.

(٥٣) الحداثة العربية مواقف وأفكار (الفكر العربي بين وعي الذات وهيمنة الآخر) محمد سعيد طالب الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م .

(٥٤) حصار الزمن، حسن حنفي، منشورات الاختلاف الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

(٥٥) الحلقة النقدية، الأدب والتاريخ والهرمنيوطيقا الفلسفية، ديفيد كوزنز هوى ترجمة خالدة أحمد، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، عدد ٩٠٨ الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.

(٥٦) الحيوان، لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨ه ١٩٦٩م.

(٥٧) خرافة الميتافزيقا لزكي نجيب محمودالقاهرة١٩٥٣م.

(٥٨) الخصائص، ابن جني، تحقيق الشيخ النجار، دار الكتب المصرية، ١٩٦١ م.

(٥٩) الخطاب الديني رؤية نقدية"،، نصر أبو زيد، سلسلة دراسات إسلامية، دار المنتخب العربي بيروت، ط١، س ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

(٦٠) الخطاب والتأويل، نصر أبوزيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة ـ ٢٠٠٨م.

(٦١) خمسون عالما اجتماعيا أساسيا (المنظرون المعاصرون) جورج سكوت، ترجمة محمود محمد حلمي، مراجعة جبور سعفان، الطبعة الأولى، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ٢٠٠٩م.

(٦٢) دراسات في الفلسفة الحديثة. د/ محمود حمدي زقزوق. الطبعة الثالثة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٤هـ.

(٦٣) درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبدا لسلام بن تيمية: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن.

(٦٤) دلائل النبوة، البيهقي، طبعة دار الكتب العلمية.

(٦٥) دليل الناقد الأدبي د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة ٢٠٠٥م.

(٦٦) دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة،، نصر أبو زيد، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤م.

(٦٧) ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، لمحيي الدين ابن عربي، تحقيق محمد عبد الرحمن الكردي، القاهرة، ١٩٦٨م.

(٦٨) الرد على الأخنائي واستحباب زيارة خير البرية، اسم المؤلف: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المطبعة السلفية - القاهرة، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني.

(٦٩) الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار المعرفة بيروت.

(٧٠) الرسالة، محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي، القاهرة - ١٣٥٨ هـ ١٩٣٩م تحقيق: أحمد محمد شاكر.

(٧١) رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس للحاكم الجشمي، تحقيق حسين المدرسي، دار المنتخب العربي ١٤١٥هـ ١٩٩٥م.

(٧٢) رسالة أيها الولد المحب، أبو حامد الغزالي، مجموعة الرسائل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

(٧٣) رسائل الجاحظ، لأبي عثمان عمرو الكناني المعروف بالجاحظ، مطبعة التقدم بمصر- الطبعة الأولى.

(٧٤) روبير غانم شاعر المعرفة والزمن، وفيق غريزي، الناشر: مكتبة صادر، ٢٠٠٥م.

(٧٥) سارتر - فيليب مالكوم واتر تودي - ترجمة -إمام عبد الفتاح - ١٩٨٠م.

(٧٦) سلسلة الأحاديث الصحيحه الألباني، دار المعارف الرياض، ١٤١٥هـ.

(٧٧) سنن ابن ماجه طبعة المكتبة العلمية، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٧٨) سنن أبو داود، طبعة دار الفكر، مطبعة الرياض الحديثة تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.

(٧٩) سنن الترمذي طبعة دار الفكر بتحقيق فؤاد عبد اللطيف.

(٨٠) سنن الدارقطني، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

(٨١) السنن الكبرى للبيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٨٢) سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق مجد الدين عمر ابن غرامة دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٧م .

(٨٣) سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي) طبعة دار الفكر - بيروت، تحقيق سهيل زكار.

(٨٤) السيميائية وفلسفة اللغة. أمبرتو إيكو. ترجمة أحمد الصمعي - المنظمة العربية للترجمة - ٢٠٠٥م.

(٨٥) الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، إبراهيم بن موسى بن أيوب البرهان الأبناسي مكتبة الرشد - الرياض - السعودية - ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، الطبعة الأولى، تحقيق صلاح فتحي هلال.

(٨٦) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي، طبع في دار ابن كثير دمشق الطبعة الأولى ١٤٠٦ - ١٩٨٦ تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط.

(٨٧) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.

(٨٨) شرح المقاصد، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (المتوفى: ٧٩٣هـ) الناشر: دار المعارف النعمانية - باكستان الطبعة: الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(٨٩) شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر لملا على القاري" دار الأرقم - لبنان، بيروت بدون تاريخ، قدم له: الشيخ عبدالفتاح أبوغدة، حققه وعلق عليه: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم.

(٩٠) الشعر والتأويل، قراءة في شعر أدونيس عبد العزيز بومسهولي،، أفريقيا الشرق، ١٩٩٨م.

(٩١) صراع التأويلات دراسات هيرمينوطيقية، بول ريكور، ترجمة منذر عياشي، دار الكتاب الجديد دار سوي - باريس الطبعة ألأولى، ٢٠٠٥م

(٩٢) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، أبوعبدالله ابن القيم الجوزية، دار العاصمة - الرياض - ١٤١٨ - ١٩٩٨، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. علي بن محمد الدخيل الله، ٢/ ٥٠٠.

(٩٣) طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي. تحقيق محمود الطناحي، عبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية بدون تاريخ.

(٩٤) طبقات المفسرين للحافظ شمس الدين الداودي، مكتبة وهبة القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٤م.

(٩٥) ظاهريات الروح هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار التنوير للطباعة والنشر ٢٠٠٩م

(٩٦) العبادلة، ابن عربي، تحقيق عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م

(٩٧) طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي تحقيق د / محمد ربيع جوهري، دار الإعتصام، القاهرة، ١٤١٨ هـ ١٩٩٨ م.

(٩٨) العظمة، الشيخ الأصبهاني، دار العاصمة، الرياض.

(٩٩) العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب " الجهود الفلسفية عند محمد أركون" رون هاليبر، ترجمة جمال شحيد (الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م) الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

(١٠٠) العلمانيـون والقـرآن الكـريم، أحمـد الطعـان، دار ابـن حـزم، الريـاض، الطبعـة الأولى١٤٢٨هـ.

(١٠١) الفائق في أصول الدين لركن الـدين محمـود بـن محمـد الملاحمـي الخـوارزمي، تحقيـق د فيصل بدير عون، القاهرة، ١٤٣٠ هـ.

(١٠٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بـن حجـر أبـو الفضـل العسـقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمـد فؤاد عبد الباقي.

(١٠٣) الفتوحات المكية لابن عربي. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

(١٠٤) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعـارف، مصر ١٩٧٢م .

(١٠٥) فقه الفلسفة، طه عبد الرحمن، المركز الثقـافي العـربي، الـدار البيضـاء المغـرب، الطبعـة الثالثة ٢٠٠٨م.

(١٠٦) فقه المحاكمات الأدبية والفكرية دراسـة في الخطـاب والتأويـل، وفـاء سـلاوي، مركـز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.

(١٠٧) الفقيه والمتفقه، للخطيب البغدادي دار ابن الجوزي - السعودية - ١٤٢١هـ، الطبعة الثانية، تحقيق: أبو عبدا لرحمن عادل بن يوسف الغرازي.

(١٠٨) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمـد أركـون، المركـز الثقـافي العـربي - بـيروت الـدار البيضاء - مركز الإنماء القومي بيروت ط الثانية ١٩٩٦م ت/ هاشم صالح.

(١٠٩) فلسفة التأويل، الأصول، المبـادئ، الأهـداف، هـانس غيـورغ غـادامير، ترجمـة محمـد شوقي الزين، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م/ ١٤٢٧ هـ.

(١١٠) فلسفة التأويل "دراسة في تأويل القرآن عند محي الـدين ابـن عـربي"، نصر أبـو زيـد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، الطبعة السادسة ٢٠٠٧م.

(١١١) فلسفة ديكارت ومنهجه، تأليف: مهدي فضل الله، الطبعة الثالثة ١٩٩٦م بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

(١١٢) فنومينولوجيا الروح فتحي العونلي، المنظمة العربية للترجمة،. ٢٠٠٦م.

(١١٣) فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، عادل مصطفى، دار النهضة العربية، بيروت الطبعة الأولى.

(١١٤) في التصوف المقارن ملاحظات منهجية، عرفان عبد الحميد، مجلة إسلامية المعرفة، أمريكا عدد ٣٦، ٢٠٠٤م.

(١١٥) في معرفة النص دراسات في النقد الأدبي حكمت صباغ الحكيم، بيروت دار الآفاق الجديدة ١٩٨٣م.

(١١٦) قاسم أمين مصلحا اجتماعيا لمنى الدسوقي دار الفكر العربي. ٢٠٠٤م

(١١٧) القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان، أزوالد ديكروا / جان ماري سشايفر، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ٢٠٠٧م.

(١١٨) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، الطبعة الأولى.

(١١٩) الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تقي الدين مختار بن محمود النجراني المعتزلي، تحقيق د / السيد محمد الشاهد، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م

(١٢٠) الكامل في التاريخ، ابن الأثير الجزري، دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان، تحقيق عمر عبد السلام تدمري.

(١٢١) ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر خالد عبد العزيز السيف، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

(١٢٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، محمد شحرور، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر- الطبعة العاشرة ٢٠١١م

(١٢٣) كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبـو العباس، مكتبة ابـن تيميـة، الطبعـة: الثانيـة، تحقيـق عبـد الـرحمن بـن محمـد بـن قاسـم العاصمي النجدي.

(١٢٤) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبـد العزيـز بـن أحمـد البخاري، دار الكتـب العلميـة - بـيروت - ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.، تحقيـق: عبـد الله محمود محمد عمر.

(١٢٥) كشـف الظنـون عـن أسـامي الكتـب والظنـون، مصـطفى بـن عبـد الله القسـطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١م .

(١٢٦) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م .

(١٢٧) اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، عالم الكتب، الطبعة الخامسة٢٠٠٦م.

(١٢٨) مبادئ اللسانيات الحديثة وعلم العلامـات - جوناثـان كلـر - المكتبـة الأكاديميـة - ٢٠٠٠م.

(١٢٩) محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق محمد فـؤاد عبـد البـاقي، بـيروت، دار الفكر. الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

(١٣٠) "سلسلة رموز الفكر العلماني المعاصر، محمد أحمـد خلـف الله" - محمـد المبروك، - فرق ومذاهب/ العدد الثاني والتسعون - صفر ١٤٣٢هـ.

(١٣١) مختصر الصـواعق المرسـلة عـلى الجهميـة والمعطلـة، ابـن قـيم الجوزيـة، تحقيـق: سـيد إبراهيم، دار الحديث القاهرة، ١٩٩٤م.

(١٣٢) المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، عبد العزيـز حمـودة، المجلس الـوطني للثقافـة والفنون والآداب - الكويت، إبريل، ١٩٩٨ م.

(١٣٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نـور الـدين الملا الهروي القاري (المتوفى: ١٠١٤هـ)، دار الفكـر، بـيروت، لبنـان، الطبعـة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(١٣٤) مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(١٣٥) معاني القرآن لأبي زكريا الفراء، دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ.

(١٣٦) المعجم، أبو يعلى الموصلي، دار العلوم الأثرية، فيصل أباد.

(١٣٧) معجم الفلاسفة (الفلاسفة – المناطقة – المتكلمون – اللاهوتيون – المتصوفون) إعداد جورج طرابيشي، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦م.

(١٣٨) المعجم الفلسفي د / مصطفى حسيبة، دار أسامة، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

(١٣٩) المعجم الفلسفي عبد المنعم حفني، الدار الشرقية ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

(١٤٠) المعجم الفلسفي مراد وهبة، دار قباء الحديثة، مصر، القاهرة، سنة النشر٢٠٠٧م .

(١٤١) معجم المؤلفين عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(١٤٢) المعرفة والمصلحة، يورجن هابرماس ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحديري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(١٤٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار تحقيق محمود الخضيري ومحمود قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف القاهرة ١٣٨٥م .

(١٤٤) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة السابعة ٢٠٠٨م.

(١٤٥) مقدمة في علم السيميوطيقا، سيزا قاسم، نصر أبو زيد، القاهرة دار إلياس العصرية، ١٩٨٦م.

(١٤٦) الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، دار المعرفة – بيروت – ١٤٠٤، تحقيق: محمد سيد كيلاني.

(١٤٧) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، لندن الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

(١٤٨) من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار مدبولي – القاهرة بدون تاريخ طبعة.

(١٤٩) من النص إلى الفعل بول ريكور، ترجمة محمد برادة وحسان بورقيه، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية القاهرة ٢٠٠١م

(١٥٠) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة، عبد الكريم شرفي، الدار العربية للعلوم-ناشرون، الجزائر العاصمة، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

(١٥١) المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة د / سعد الدين السيد صالح، المكتب العلمي الحديث للطباعة، ١٩٩٤م، القاهرة.

(١٥٢) المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا جان غرادان، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى٢٠٠٧م.

(١٥٣) المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، د/ محمود حمدي زقزوق، دار المعارف، ١٩٨٨م.

(١٥٤) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، مؤسسة قرطبة - ١٤٠٦ه، الطبعة: الأولى، تحقيق د. محمد رشاد سالم.

(١٥٥) المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين ابن تيمية. حمو النقاري. رؤية للنشر والتوزيع ٢٠١٠م الطبعة الأولى

(١٥٦) المنية والأمل (طبقات المعتزلة) للقاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية.

(١٥٧) الموافقات، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.

(١٥٨) المواقف، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي (المتوفى: ٧٥٦هـ) تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل - لبنان - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

(١٥٩) المورد قاموس انجليزي-عربي، منير البعلبكي دار العلم للملايين، الطبعة٣٠ ١٩٩٦م.

(١٦٠) موسوعة أعلام الفلسفة، د / محمد أحمد منصور، دار أسامة الأردن، الطبعة الأولى ٢٠٠١م .

(١٦١) موسوعة المستشرقين عبدالرحمن بدوي المؤسسة العربية للدراسات والنشر٢٠٠٣م.

(١٦٢) موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات. ٢٠٠١م.

(١٦٣) موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، روني ايلي الفا دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

(١٦٤) ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين الذهبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.

(١٦٥) النبذ في أصول الفقه، ابن حزم، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠١هـ.

(١٦٦) النص الديني والتراث الإسلامي قراءة نقدية، د. أحميدة النيفر، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة ألأولى٢٠٠٤م.

(١٦٧) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب التيزيني، دار الينابيع، الطبعة الثانية ٢٠٠٨م.

(١٦٨) النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة ٢٠٠٦م.

(١٦٩) النظرية التأويلية عند ريكور، حسن بن حسن، دار تينمل مراكش. الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

(١٧٠) نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح، محمد المصباحي، فاس دار ما بعد الحداثة ٢٠٠٦م.

(١٧١) نقد الحداثة، آلان تورين، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٨م.

(١٧٢) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الثالثة ٢٠٠٧م.

(١٧٣) نقد النص علي حرب، المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥م.

(١٧٤) النقد والأيديولوجية، تيري ايجلتون، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت – لبنان) ١٩٩٢م.

(١٧٥) النكت على مقدمة ابن الصلاح، بدر الدين أبي عبد الله محمد بن جمال الدين عبد الله بن بهادر، أضواء السلف – الرياض – ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. زين العابدين بن محمد بلافريج.

(١٧٦) هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، اسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٥٥م.

(١٧٧) الهرمنوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح"حميد سمير. عمان دار البيارق.

(١٧٨) الهرمنيوطيقا والفلسفة نحو مشروع تأويلي، عبد الغني بارة منشورات الاختلاف الجزائر ط١ ٢٠٠٨م.

(١٧٩) هسهسة اللغة، رولان بارت، ترجمة منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، سوريا، حلب، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

(١٨٠) هكذا تكلم ابن عربي، نصر أبو زيد،، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦ م

(١٨١) هموم الفكر والوطن، حسن حنفي، مقال بعنوان تاريخية علم الكلام، القاهرة، دار قباء.

(١٨٢) هوامش على دفتر التنوير، جابر عصفور المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

(١٨٣) هولدرين وماهية الشعر، مارتن هيدجر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب وراجعها عن الأصل الألماني عبد الرحمن بدوي، القاهرة.

(١٨٤) الوجودية، ماركوري جون، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت العدد ٧٦، عام ١٩٨٤م.

(١٨٥) الموسوعة العربية الميسرة، دار الجيل للنشر والتوزيع، ٢٠٠١م.

(١٨٦) تاريخ الشعر العربي الحديث، أحمد قبش، طبعة ١٣٩١م.

(١٨٧) الإسلام والحداثة ندوة مواقف ، دار الساقي الطبعة الأولى١٩٩٠م.

❖ المجـــــلات:

(١٨٨) بين متن النقد وهامشيه شكري عياد وقلق التأصيل سعد البازعي ــ ٢٠٠٩م، العدد ٢٦ – مجلة نزوى.

(١٨٩) السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة، فريدة زمرو مجلة الإحياء العدد ٢٥.

(١٩٠) الشعر وماهية الفلسفة، عبد الهادي مفتاح، مجلة فكر ونقد، عدد ٨ دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٩٨م.

(١٩١) في حدود فتح النص للتأويل وشروطه، عبد العالي العبدوني مجلة: "المنطلق الجديد"، عدد٩، ٢٠٠٦م.

(١٩٢) قراءة النص، حسن حنفي مقال ضمن مجلة الف (الهرمينوطيقا والتأويل) الجامعة الأمريكية، القاهرة. ١٩٨٨م

(١٩٣) اللغة والمعنى والتأويل، جوناثان كلر، ترجمة رشاد عبد القادر، مجلة الآداب الأجنبية، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، العدد ١٠٩ـ ٢٠٠٢م.

(١٩٤) ما هي الظواهرية. ميرلوبونتي، موريس، ترجمة فؤاد شاهين، مجلة العرب والفكر العالمي العدد الثاني عشر ١٩٩٠م.

(١٩٥) مجلة الحوار المتمدن – العدد: ٣٢٦٧ – ٤/ ٢/ ٢٠١١م المحور: حقوق المراة ومساواتها الكاملة في كافة المجالات. على عجيل

(١٩٦) مدخل إلى أسس التأويل" لهانس جورج غادامير، ترجمة: محمد شوقي الزين، مجلة: "فكر ونقد"، العدد ١٦ السنة الثانية، ١٩٩٩م.

(١٩٧) من النص إلى سلطة التأويل، الحبيب شميل، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي عدد ٩٨ و٩٩ / ١٩٩١م.

(١٩٨) نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل عدد ٣٤.

(١٩٩) الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، محمد أركون، مقال في مجلة الثقافة الجديدة ترجمة العربي الوافي عدد ٢٦ / ٢٧ المغرب.

❖ المواقع الالكترونية

(٢٠٠) التلقي والتأويل، مدخل نظري محمد عياد مقال على الانترنت.
http: //saidbengrad. free. fr/al/n10/2. Htm

(٢٠١) جريدة الاتحاد الإماراتية.
http: //hem. bredband. net/b155908/m234. Htm

(٢٠٢) جريدة الاتحاد الإماراتية شعار 'تاريخية النص'... ليس هو الحل.
http: //hem. bredband. net/b155908/m234. htm

(٢٠٣) الحوار المتمدن – العدد: ١٣١٢ – ٢٠٠٥م – جاك دريدا رائد التفكيكية المعاصر / في ذكرى رحيله الأولى. لأحمد العطار.
http: //www. ahewar. org/debat/wr. asp

(٢٠٤) حوار جمال عمر، عقل نصر أبو زيد في عقد ونصف (١) موقع رواق نصر. أبو زيد ٢٣/ ٣/ ٢٠٠٨م.

(٢٠٥) حوار عدنان حسين أحمد، نصر حامد ابو زيد يتساءل: هل هناك نظرية في التأويل القرآني؟– الجزء الرابع. الحوار المتمدن – العدد: ٧٤٦ – ٢٠٠٤ / ٢ / ١٦ المحور: العلمانية، الدين السياسي ونقد الفكر الديني http: //www. ahewar. org

(٢٠٦) حوار لميس حديدي مع نصر أبو زيد، موقع رواق نصر- أبو زيد، نقلا عن برنامج (اتكلم) التلفزيوني، يوم ٣٠/ ٦ / ٢٠٠٨م.

(٢٠٧) حوار لميس حديدي مع نصر أبو زيد، نقلا عن رواق نصر أبو زيد.

(٢٠٨) حوار محمد شعير مع نصر أبو زيد، جريدة الأخبار "بيروت" العدد ٧٢٨، الخميس، ٢٢/ كانون الثاني/ ٢٠٠٩م

(٢٠٩) حوار محمد علي الأتاسي، (القرآن نص تاريخي وثقافي)، جريدة النهار الثقافي "دمشق" عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢م

(٢١٠) حوار محمد علي الزين، موقع رواق نصر- أبو زيد، وأصل الحوار إذاعي في قناة العربية، يوم الأحد، بتاريخ٢١/ مايو/ ٢٠٠٦م.

(٢١١) حوار محمد فرج " الدين الشعبي يخلق وسائط بين المقدسات والإنسان" جريدة البديل، القاهرة عدد ١٢/ ٤/ ٢٠٠٨/ ويمكن مطالعة الحوار على موقع رواق نصر- أبوزيد على الشبكة العنكبوتية.

(٢١٢) حوار محمد فرج مع نصر أبو زيد، جريدة البديل، القاهرة، تاريخ ١٢ / ٤ / ٢٠٠٨ م والحوار موجود في موقع رواق نصر أبوزيد على الشبكة العنكبوتية.

(٢١٣) حوار منشور في ملحق جريدة النهار الثقافي"دمشق" ١٧/ اكتوبر/ ٢٠٠٢م

(٢١٤) حوار نادر مع رولان بارت: سارتر لم يكن يملك أي نظرية حول الفن والأسلوب – ماركو دي رامو – ترجم المقال من الإسبانية: يوسف بوطاروق – الجزائر نيوز: ٠٢ – ١١– ٢٠٠٩م

(٢١٥) حوار نشوى الحوفي "يجب إعادة التفكير في معاني القرآن" جريدة المصري اليوم، القاهرة عدد ٢٧/ ١٢/ ٢٠٠٨م.

(٢١٦) حوار: محمد علي الأتاسي، " القرآن نص تاريخي وثقافي" ملحق جريدة النهار الثقافي "دمشق" (عدد الخميس ١٧ أكتوبر ٢٠٠٢)

(٢١٧) حوارميشيل هوبنك / إذاعة هولندا العالمية، ترجمة: محمد عبد الرؤوف، كما أن الحوار منشور على الشبكة العنكبوتية.
http: //www. midouza. net/vb/showthread. php?t=3369

(٢١٨) حوارنادرالمتروك مع د. نصرأبوزيدجريدةالوقت البحرينية ٥ فبراير ٢٠١٠م

(٢١٩) الخلفية الهرمنوطيقية للقراءة المعاصرة للآيات القرآنية" د. فاطمة الزهراء الناصري، مؤتمر دولي بعنوان (القراءات المعاصرة في القرآن) جامعة شعيب الدكالي الإنسانية، موقع الكتروني / http: //www. tafsir. net/vb/tafsir26402/

(٢٢٠) رواق نصر أبو زيد على الشبكة العنكبوتية
http: //rowaqnasrabuzaid. wordpress. com

(٢٢١) مفهوم النص في الدراسات العلمانية الحديثة (نصر أبو زيد نموذجاً) د. يحيى ربيع، بحث منشور في موقع مركز التأصيل للدراسات والبحوث.
http: //taseel. com

(٢٢٢) الهرمنيوطيقا وعلم التفسير محمد بهرامي، مجلة الحياة الطيبة، العدد الثامن، يراجع موقع المجلة على الشبكة العنكبوتية:
http: //www. arrasoul. org/arabic/alhayatmagazine/sabek2. asp? code=142

(٢٢٣) هيدجر وماهية الحقيقة. إبراهيم بو زيد www. membres. lycos. fr.

(٢٢٤) محاضرة للدكتور أحمد شاميه على الشبكة العنكبوتية
http://salimprof.hooxs.com/t937-topic

(٢٢٥) موقع د. محمد عمارة على الشبكة العنكبوتية رابط الموقع:
http://www.dr-emara.com



فهرس الموضوعات

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
ملخص الرسالة	١٠
Abstract of Thesis	١١
المقدمـــة	١٢
التمهيــد	١٩
التعريف بالدكتور نصر حامد أبو زيد	٢٣
نبذه عن أهم مؤلفات نصر حامد أبو زيد	٢٨
الباب الأول: القراءة التأويلية (منهج نصر أبو زيد وآلياته)	**٤٤**
الفصل الأول: منهج نصر أبو زيد في الإقناع بالقراءة التأويلية	٤٦
مدخـــل	٤٧
المبحث الأول: إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية من خلال فعل المتقدمين	٤٨
المبحث الثاني: التقرير بأن التأويل هو الذي يجعل النص حياً	٧٦
فاعلية التأويل	٧٦
دور المعتزلة والصوفية في فاعلية التأويل عند أبو زيد.	٧٧
العلاقة بين المفسر والنص عند أبو زيد	٨٨
المبحث الثالث: الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير	٩٤
العلاقة بين التفسير والتأويل عند أبو زيد	٩٤
التأويل بين نصر أبو زيد وجادامر، وهيدجر.	١٠٤

الموضـــــــــــــوع	الصفحة
الفصل الثاني: منهج نصر أبو زيد وآلياته في القراءة التأويلية	١٠٩
مدخـــل	١١٠
المبحث الأول: الظاهر وعلاقته بالقراءة التأويلية	١١٣
أولا: منهج النقد الأدبي عند أبو زيد.	١١٤
ثانيا: منهج العلامات عند نصر أبو زيد.	١٣٣
المبحث الثاني: توظيف المنهج الاعتزالي في القراءة التأويلية	١٦٠
مسألة كلام الله تعالى عند المعتزلة ومدى توظيف أبو زيد لها في منهجه التأويلي	١٦٠
مسألة المحكم والمتشابه وكيفية استغلال أبو زيد لها في قراءته التأويلية	١٦٥
المبحث الثالث: الذوق الصوفي وعلاقته بالتأويل	١٧٨
تمهيـــــد	١٧٨
الذوق الصوفي وعلاقته بالتأويل.	١٨٠
النص بين (التأويل) و(الهرمينوطيقا)	١٩١
المبحث الرابع: علاقة نصر أبو زيد بالهرمنيوطيقا	٢٢٢
الباب الثاني: موقف نصر أبو زيد من مناهج الاستدلال عند أهل السنة والجماعة	**٢٦٠**
مدخـــل	٢٦٢
المبحث الأول: موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم	٢٦٤
ما هي التاريخية؟	٢٦٤

الموضـــــــــــوع	الصفحة
تاريخية القرآن الكريم ومدى أصالتها في الفكر الإسلامي عند أبو زيد.	٢٦٩
ما الذي يقصده نصر أبو زيد بمصطلح التاريخية؟	٢٧٢
موقف التاريخية من مبدأ عموم الدلالة.	٢٧٧
لماذا التاريخية؟	٢٨٠
موقف نصر أبو زيد من النبوة والوحي	٢٩٤
أولا: موقفه من النبوة	٢٩٤
ثانيا: موقفه من الوحي	٢٩٧
من النص إلى الخطاب	٣١٠
ما الذي يميز (الخطاب) عن (االنص)؟ عند نصر أبو زيد.	٣١١
المبحث الثاني: موقف نصر أبو زيد من السنة	٣١٧
موقف نصر أبو زيد من السنة القولية والعملية	٣١٨
موقف نصر من الغيبيات الواردة في الكتاب والسنة	٣٣٥
المبحث الثالث: موقف نصر أبو زيد من الاجتهاد	٣٤٤
مفهوم الاجتهاد والتجديد	٣٤٤
تعريف التجديد	٣٤٦
موقف نصر أبو زيد من الاجتهاد والتجديد.	٣٤٩
موقفه من اجتهادات السلف ومن آراء العلماء فيها.	٣٥١
موقفه من التجديد الديني وما يمكن أن يقدمه المجتهد المعاصر.	٣٦٢
أسس المنهج التجديدي عند نصر أبو زيد.	٣٦٥
مثال على الاجتهاد عند نصر أبو زيد. (توريث المرأة نموذجا)	٣٧٦

الموضـــــــــــــــوع	الصفحة
الخاتمــة	٣٨٣٨ ٤
الفهـــارس	٣٩٠
فهرس الآيات القرآنية	٣٩٢
فهرس الأحاديث النبوية	٣٩٦
فهرس التراجــم	٣٩٧
فهرس المصطلحات	٤٠٠
فهرس المصادر والمراجع	٤٠٢
فهرس الموضوعات	٤٢١

